THE BOOK WAS DRENCHED

# शांकरब्रह्मसूत्रभाष्य

## ( मराठी भाषांतर )

## भाग तिसरा

( अध्याय ३ पाद ३ आणि ४ व अध्याय ४ संपूर्ण )

भाषांतरकार
महामहोपाध्याय वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर
प्राध्यापक दिनकर त्र्यंबक चांदोरकर

संपादक
म. म. प्राध्यापक काशीनाथ वासुदेव अभ्यंकर, एम्. ए.
सेवानिवृत्त संस्कृत प्राध्यापक, गुजरात कॉलेज, अहमदाबाद;
माननीय संस्कृत प्राध्यापक, भांडारकर ओरिएंटल रिसर्च इन्स्टिटयूट, पुणें.

आश्विन शके १८७९ ] [ आक्टोबर १९५७

प्रकाशक :
प्रा. सदानंद वासुदेव कोगेकर,
सेक्रेटरी, डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी,
फर्ग्युसन् कॉलेज, पुणें ४.

• • •

द्वितीयावृत्ति

• • •

किंमत बारा रुपये

• •

मुद्रक :
के. ग. शारंगपाणी, बी. ए., एल्एल्. बी.
आर्यभूषण मुद्रणालय,
९१५/१ शिवाजीनगर, पुणें ४.

# प्रास्ताविक निवेदन

कै. म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर यांनीं ब्रह्मसूत्रावरील शंकराचार्यविरचित ब्रह्मसूत्रभाष्याच्या मराठींत केलेल्या भाषांतराची ही द्वितीयावृत्ति प्रकाशित करतांना आम्हांस आनंद वाटत आहे. गेलीं पंचवीस वर्षें प्रथमावृत्तीच्या सर्व प्रती खपून गेल्यामुळें हें भाषांतर उपलब्ध नव्हतें. कै. श्रीमंत सयाजीरावमहाराज गायकवाड यांनीं या शतकाचे सुरुवातीस म. म. वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर व प्रोफेसर दिनकर त्र्यंबक चांदोरकर यांचेकडे सदर भाषांतर करण्याचें काम सोंपविलें; परंतु दुर्दैवानें प्रो. चांदोरकर कामाला सुरुवात झाल्यापासून एक वर्षाचे आंतच कालवश झाले व त्यापुढील भाषांतर, टीपा, सारांश इत्यादि सर्व काम शास्त्रीबुवांनाच पुरें करावें लागलें. संपूर्ण ग्रंथाच्या मुद्रणाला दहा वर्षें लागलीं व संपूर्ण ग्रंथ सन १९११ मध्यें प्रसिद्ध झाला.

डेक्कन एज्युकेशन सोसायटीनें हें काम अंगावर घेण्यास अनेक कारणें आहेत. त्यांपैकीं शास्त्रीबोवांनीं निरलसपणें सोसायटीच्या फर्ग्युसन कॉलेजांत केलेली सेवा व तीबद्दल वाटणारी कृतज्ञता हें एक; व पातंजल महाभाष्याचा शास्त्रीबोवांनीं सहा खंडांमध्यें केलेला अनुवाद फारच लोकप्रिय झाला हें दुसरें. यास्तव सोसायटीनें प्रस्तुत ग्रंथाची द्वितीयावृत्ति प्रकाशित करण्याचें कार्य हातीं घेण्याचें ठरविलें.

शारीरभाष्याचें इतकें सरळ, सुलभ व स्पष्ट भाषांतर मराठींत दुसरें नाहीं, व वेदान्तशास्त्राच्या अभ्यासकाला त्याची अत्यंत आवश्यकता भासते. ही उणीव लक्षांत घेऊन सोसायटीनें हा अनुवाद तीन खंडांमध्यें प्रसिद्ध करण्याचें ठरविलें व त्याप्रमाणें तें कार्य आज सिद्धीस गेल्यामुळें आम्हांस धन्यता वाटत आहे.

या आवृत्तीचें संपादकीय काम शास्त्रीबोवांचे चिरंजीव प्रो. काशीनाथपंत अभ्यंकर यांनीं पितृऋण समजून हौसेनें स्वीकारलें व स्वतः विद्वत्तापूर्ण अशी प्रस्तावनाहि लिहिली याबद्दल आम्ही त्यांचे मनःपूर्वक आभार मानतों. वास्तविक पाहतां त्यांच्यामागें अशीं पुष्कळ कामें असतात व सध्यांहि आहेत. तरीपण, वेळांत वेळ काढून हें संपादकीय काम आमच्यासाठीं त्यांनीं अंगावर घेऊन यशस्वी रीतीनें पार पाडलें याबद्दल त्यांना धन्यवाद देणें आवश्यक आहे.

ही द्वितीयावृत्ति प्रसिद्ध करण्यासाठीं गायकवाडसरकार यांनीं पूर्वींच परवानगी दिली होती व बडोदा संस्थानाच्या विलीनीकरणानंतर मुंबई सरकारनेंहि अनुमति दिली याबद्दल आम्ही उभयतांचे आभारी आहों.

या ग्रंथांच्या प्रतींच्या विक्रीपासून खर्चवेंच वजा जातां जी प्राप्ति होईल तिचा विनियोग शास्त्रीबोवांचे दुर्मिळ व अप्रकाशित ग्रंथ प्रसिद्ध करण्यासाठीं व त्यांची स्मृति शिष्यवृत्त्यादि योजनांचे द्वारा चिरंतन करण्यासाठीं करावयाचा असा सोसायटीचा विचार आहे.

या ग्रंथाच्या प्रकाशनाच्या खर्चासाठीं पुणें विद्यापीठानें दर भागास एक हजार याप्रमाणें रु. ३००० ची जी उदार देणगी दिली आहे तिच्याबद्दल डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी ही पुणें विद्यापीठाची अत्यंत ऋणी आहे. सदर देणगीमुळें प्रकाशनाचा आर्थिक बोजा बराच हलका झाला यांत मुळींच शंका नाहीं.

प्रस्तुत ग्रंथाच्या मुद्रणाचें काम पुणें येथील आर्यसंस्कृति मुद्रणालय, वाई येथील प्राज्ञ प्रेस व आर्यभूषण मुद्रणालय, पुणें यांच्या चालकांनीं उत्तम प्रकारें केलें याबद्दल त्यांचेंहि आभार मानले पाहिजेत.

भारतीय दिनांक २२ आश्विन
शके १८७९
इसवी सन ता. १४-१०-१९५७

सदानंद वासुदेव कोगेकर
सेक्रेटरी,
डेक्कन एज्युकेशन सोसायटी, पुणें.

### शांकरब्रह्मसूत्रभाष्याच्या मराठी भाषांतराची

# विषयानुक्रमणिका

## अध्याय ४ पाद १ २३३–२७७



# ब्रह्मसूत्रशांकरभाष्य

## मराठी अनुवाद

### अध्याय ३ पाद ३

[ आतां येथून तिसऱ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्यें सहासष्ट सूत्रें आणि छत्तीस अधिकरणें आहेत. त्यांपैकीं ह्या पहिल्या अधिकरणामध्यें पहिल्या सूत्रापासून चौथ्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रें आहेत. सारांश :—(सू. १) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, प्रत्येक वेदान्त ग्रंथामध्यें सांगितलेलीं जीं ब्रह्मज्ञानें तीं भिन्न भिन्न आहेत. आतां, ब्रह्म जरी एक प्रकारचेंच आहे तरी सगुण ब्रह्म हें उपाधींच्या योगानें अनेक प्रकारचें होत असल्यामुळें त्याचीं अनेक ज्ञानें संभवतात. 'ज्ञानें भिन्न भिन्न आहेत' असें मानण्याचें कारण हें कीं, प्रत्येक वेदान्त ग्रंथामध्यें त्या ज्ञानांचीं तैत्तिरीयक, वाजसनेयक वगैरे नांवें भिन्न भिन्न आहेत. तसेंच, रूपेंही भिन्न भिन्न आहेत; कारण, कांहीं ठिकाणीं पंचाग्नि-विद्येच्या वर्णनामध्यें पांच अग्नी सांगितले आहेत, आणि कांहीं ठिकाणीं सहा अग्नी सांगितले आहेत. तसेंच, धर्मही भिन्न भिन्न आहेत; कारण, कांहीं ठिकाणीं 'मस्तकावर अग्नि धारण करणें' हें व्रत सांगितलें आहे; आणि कांहीं ठिकाणीं नाहीं. शिवाय, पुनरुक्ति वगैरे कारणांवरूनही 'ज्ञानें भिन्न भिन्न आहेत' ही गोष्ट सिद्ध होते. आतां, येथें सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, सर्व ठिकाणचें ज्ञान एकच आहे. कारण, सर्व ठिकाणीं ज्ञान संपादन करण्याचा प्रयत्न सारखाच सांगितला आहे. तसेंच कांहीं ठिकाणीं 'आपल्या जातीमध्यें श्रेष्ठ होणें' इत्यादि फल सारखेंच सांगितलें आहे. तसेंच, कांहीं ठिकाणीं रूपही एकच आहे. उदाहरणार्थ :— बृहदारण्यक आणि छांदोग्य या दोन्ही ठिकाणीं प्राण हें एकच रूप सांगितलें आहे. ज्ञेय वस्तु हेंच ज्ञानाचें रूप होय. 'प्राणविद्या' हें नांव देखील त्या दोन्ही ठिकाणचें एकच आहे. आतां पूर्वपक्ष्यानें जीं ज्ञानें भिन्न मानण्याचीं कारणें दिलीं आहेत, त्यांचें खंडन पूर्वमीमांसेमध्यें जैमिनीनेंच केलें आहे. (सू. २) **शंका** :—बृहदारण्यकामध्यें पंचाग्निविद्येच्या प्रकरणांत सहा अग्नी सांगितले आहेत, आणि

छांदोग्यामध्यें पांच सांगितले आहेत, असा भेद असल्यामुळें त्या दोन्ही ठिकाणची पंचाग्निविद्या एक मानतां येत नाहीं. उत्तर:—थोडासा भेद असला तरी त्यामुळें विद्या भिन्न होत नाहीं. ज्याप्रमाणें अतिरात्रनामक यज्ञामध्यें एखाद्या ठिकाणीं षोडशीचें ( म्हणजे एका पात्राचें ) ग्रहण करतात, आणि एखाद्या ठिकाणीं करीत नाहींत; पण त्यामुळें तो आतिरात्र यज्ञ कांहीं भिन्न होत नाहीं, त्याप्रमाणेंच हें होय. प्राणविद्येविषयींही असेंच समजावें. ( सू. ३ ) ' मस्तकावर अग्नि धारण करणें ' वगैरे धर्म भिन्न भिन्न आहेत असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे, तें बरोबर नाहीं. कारण, ते धर्म वेदाध्ययनाचे आहेत, विद्येचे नव्हेत. एकंदरींत ' विद्या एक आहे ' असें मानलें असतां कांहीं विरोध येत नाहीं. ( सू. ४ ) शिवाय, काठक, तैत्तिरीयक वगैरे उपनिषदें पाहिलीं असतां त्यांवरूनही ' सर्व वेदान्त ग्रंथांमध्यें एकच विद्या सांगितली आहे ' असें समजतें. ]

## सर्ववेदान्तप्रत्ययं चोदनाद्यविशेषात् ॥ १ ॥

### १ ' चोदना ' वगैरेंच्या ऐक्यामुळें सर्व वेदान्तांमध्यें सांगितलेलीं ( ज्ञानें एकच आहेत ). ( १ )

( येथपर्यंत ) ज्ञेय जें ब्रह्म त्याचें खरें स्वरूप काय आहे तें सांगितलें. आतां ' सर्व वेदान्तांमध्यें जीं ( ब्रह्माचीं ) ज्ञानें सांगितलीं आहेत तीं भिन्न भिन्न आहेत किंवा एक आहेत ' या गोष्टीचा विचार कर्तव्य आहे.

शंका:—' ज्ञेय जें ब्रह्म तें कारण कार्य वगैरे भेदांनीं रहित, आणि मिठाच्या खड्याप्रमाणें एकाच रसानें[2] पूर्ण भरलेलें आहे ' असें मागें निश्चित केलें आहे. तेव्हां, आतां ' त्या ब्रह्माचीं ज्ञानें भिन्न आहेत किंवा एक आहेत ' या गोष्टीच्या विचाराला कोठून जागा मिळणार ? कारण, ब्रह्म हें एक[3] आणि एकरूप[4] असल्यामुळें, जशीं कर्में अनेक आहेत, तशीं ब्रह्मेंही अनेक आहेत असें प्रतिपादन करण्याचा वेदान्तांचा उद्देश आहे असें म्हणतां येत नाहीं. आणि एकरूप अशा ब्रह्माचीं अनेकरूप अशीं ज्ञानें संभवत नाहींत. कारण, जर वस्तु एक तऱ्हेची असली आणि तिचें ज्ञान निराळ्या तऱ्हेचें असलें, तर तें ज्ञान भ्रमात्मकच होय. शिवाय, एका

---

१ चोदना म्हणजे विधिवाक्य.

२ ज्ञानरूपी एकाच रसानें.

३ जर ब्रह्म हें एकच नसेल, तर निरनिराळ्या ब्रह्मांचीं निरनिराळीं ज्ञानें होऊं शकतील. परंतु ब्रह्म हें एकच असल्यामुळें त्याचीं ज्ञानें निरनिराळीं होऊं शकत नाहींत.

४ ब्रह्म हें एकच असूनही जर त्याचे धर्म अनेक असतील, तर त्या निरनिराळ्या धर्मांमुळें ब्रह्माचीं ज्ञानेंही निरनिराळीं होऊं शकतील. परंतु ब्रह्म हें एकरूपच म्हणजे ' धर्मरहित ' अशा एका प्रकारचेंच असल्यामुळें त्याचीं ज्ञानें निरनिराळीं होऊं शकत नाहींत.

ब्रह्माचीं भिन्न भिन्न ज्ञानें सांगण्याचा जर भिन्न भिन्न वेदान्तवाक्यांचा उद्देश असेल, तर त्या ज्ञानांपैकीं एकच तेवढें यथार्थ होत असल्यामुळें, व बाकीचीं सर्व भ्रमात्मक होत असल्यामुळें वेदान्तवाक्यांवर लोकांचा विश्वास राहणार नाहीं. तेव्हां याकरितां 'भिन्न भिन्न वेदान्तवाक्यांमध्यें ब्रह्माचें भिन्न भिन्न ज्ञान सांगितलें आहे' अशी मुळीं शंकाच घेतां येत नाहीं. शिवाय, जरी अशी शंका घेतली, तरी 'चोदना वगैरेंच्या ऐक्यामुळें (ब्रह्माच्या ज्ञानाचें) ऐक्य आहे' असें (जें सूत्रकारांनीं त्या शंकेच्या उत्तरादाखल सांगितलें आहे तें—) ही सांगतां येत नाहीं. कारण, ब्रह्माचें ज्ञान हें चोदनेवरून समजलें जात नाहीं. 'ज्यांचें (कोणताही) विधि सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाहीं, तर वस्तूचें स्वरूप सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे' अशीं जीं ब्रह्मवाक्यें त्यांपासूनच ब्रह्मज्ञान उत्पन्न होतें असें अ. १ पा. १ सू. ४ मध्यें आचार्यांनीं सिद्ध केलें आहे. मग 'एक ज्ञान सांगितलें आहे किंवा अनेक ज्ञानें सांगितलीं आहेत' असा (ब्रह्मासंबंधानें) येथें विचार कसा करतां?

उत्तरः—'एक ज्ञान सांगितलें आहे किंवा अनेक ज्ञानें सांगितलीं आहेत' हा विचार येथें सगुण ब्रह्मासंबंधानें आणि प्राण वगैरेंसंबंधानें केला असल्यामुळें कांहीं दोष येत नाहीं. कारण, येथें कर्मांप्रमाणें उपासना (देखील) भिन्न किंवा अभिन्न असूं शकतील. तसेंच, कर्मांप्रमाणेंच उपासनांचीं (अनेक प्रकारचीं) फलें (श्रुतीमध्यें) सांगितलीं आहेत. कांहींचीं फलें दृष्ट आहेत, कांहींचीं अदृष्ट आहेत व कांहींचें 'तत्त्वज्ञान उत्पन्न करून तद्द्वारा क्रममुक्ति' हें फल आहे असें सांगितलें आहे. तेव्हां यामुळें येथें असा विचार उत्पन्न होतो कीं, भिन्न भिन्न वेदान्तवाक्यांमध्यें ब्रह्माचें भिन्न भिन्न ज्ञान सांगितलें आहे किंवा नाहीं.

आतां, (आपल्या मताच्या समर्थनार्थ) जीं प्रमाणें पूर्वपक्षी आणूं शकेल तीं आम्ही प्रथमतः दाखल करतों:—प्रथमतः 'नाम-(भेद)' या प्रमाणावरून (कर्माचा) भेद समजला जातो ही गोष्ट 'ज्योति' वगैरे (यागांच्या) ठिकाणीं प्रसिद्ध आहे. आतां भिन्न भिन्न वेदन्तवाक्यांमध्यें जीं ज्ञानें सांगितलीं आहेत त्यांना देखील

---

५ निर्गुण ब्रह्म जरी एक प्रकारचेंच आहे, तरी सगुण ब्रह्म हें अनेक प्रकारचें संभवत असल्यामुळें त्या सगुण ब्रह्माच्या उपासना भिन्न भिन्न असूं शकतील. तेव्हां, त्यांचा विचार करणें अवश्यच आहे.

६ तेव्हां याप्रमाणें उपासनांचीं फलें भिन्न भिन्न प्रकारचीं असल्यामुळें उपासनाही भिन्न भिन्न असण्याचा संभव आहे. तेव्हां त्यांचा विचार अवश्य केला पाहिजे.

७ श्रुतीमध्यें 'ज्योतिष्टोम—' नामक यज्ञ करावा असें सांगून पुढें 'आतां हा ज्योतिनामक यज्ञ आहे. हजार रुपये दक्षिणा देऊन हा यज्ञ करावा' असें सांगितलें आहे. त्या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं हा 'ज्योति—' नामक यज्ञ ज्योतिष्टोमनामक यज्ञापेक्षां निराळा आहे किंवा तोच आहे. परंतु ज्याअर्थीं 'ज्योतिष्टोम' आणि 'ज्योति' असा नामांचा भेद दृष्टीस पडतो, त्या-

'तैत्तिरीयक', 'वाजसनेयक', 'कौथुमक', 'शाट्यायनक' इत्यादि भिन्न भिन्न नांवें आहेतच. तसेंच, रूपांच्या भेदावरून देखील कर्मांचा भेद सिद्ध होतो असें 'विश्वेदेवांकरितां आमिक्षा आणि वाजींकरितां वाजिन होय' इत्यादि ठिकाणीं प्रसिद्ध आहे. आतां येथें देखील रूपांचा भेद आहेच. उदा०—पंचाग्निविद्येमध्यें कांहीं शाखेचे लोक निराळ्या सहाव्या अग्नीचें (देखील) पठन करतात; पण दुसऱ्या (शाखेचे) लोक पांच अग्नींचेंच पठन करतात. तसेंच, 'प्राणसंवाद' वगैरे ठिकाणीं

---

अर्थी या नामभेदावरूनच हे निरनिराळे दोन यज्ञ आहेत असें समजतें असें पूर्वमीमांसेमध्यें सांगितलें आहे (जै. सू. २।४।८ पहा).

८ तित्तिरिनामक ऋषीनें सांगितलेल्या ग्रंथाचें (म्ह. वेदाच्या एका भागाचें) अध्ययन करणारे लोक या अर्थी 'तैत्तिरीय' हा शब्द व्याकरणामध्यें साधला आहे. पुढें 'त्या लोकांचा धर्म' या अर्थी तैत्तिरीय शब्दाला अक प्रत्यय लागून 'तैत्तिरीयक' शब्द व्याकरणावरून सिद्ध होतो. आतां, त्या लोकांचा धर्म म्हणजे अर्थातच त्या लोकांनीं अध्ययन केलेल्या ग्रंथावरून (म्ह. तैत्तिरीय उपनिषदावरून) होणारें त्या लोकांचें ज्ञान होय. तसेंच, 'वाजसनि, कुथुमि व शाट्यायन या ऋषींनीं सांगितलेल्या ग्रंथांचें अध्ययन करणारे लोक' या अर्थी क्रमानें वाजसनेयिन्, कौथुम व शाट्यायन असे शब्द सिद्ध होतात. पुढें 'त्यांचें ज्ञान' या अर्थी त्या शब्दांना 'अक' प्रत्यय लागून वाजसनेयक, कौथुमक, आणि शाट्यायनक, हे शब्द सिद्ध होतात. एकंदरींत, ज्याअर्थी ज्ञानाचीं तैत्तिरीयक, वाजसनेयक वगैरे भिन्न भिन्न नांवें आहेत, त्याअर्थी तीं ज्ञानेंहि भिन्न भिन्न आहेत असें सिद्ध होतें.

९ यज्ञाला अंगभूत अशा देवता वगैरे ज्या वस्तू असतात त्यांना यज्ञाचें 'रूप' असें म्हणतात.

१० तापलेल्या दुधामध्यें दहीं घातलें असतां त्यामधील जो कठिण भाग त्याला 'आमिक्षा' म्हणतात. आणि जो पातळ भाग त्याला 'वाजिन' म्हणतात. आतां, 'ज्यामध्यें विश्वेदेवरूपी देवतेला उद्देशून आमिक्षारूप हवि दिला जातो' असा एक यज्ञ आहे असें 'विश्वेदेवांकरितां आमिक्षा' या श्रुतीवरून समजतें; आणि 'ज्या यज्ञामध्यें वाजि (म्ह. अश्व-) रूपी देवतेला उद्देशून वाजिनरूपी हवि दिला जातो' असा एक यज्ञ आहे असें 'वाजींकरतां वाजिन होय' या श्रुतीवरून समजतें. आतां, येथें हे दोन्ही प्रकारचे हवी एकाच यज्ञामध्यें दिले जातात असें समजून हा एकच यज्ञ सांगितला आहे अशी शंका घेऊं नये. कारण 'रूपभेद' आहे; म्हणजे देवता, हवी वा ज्या अंगभूत वस्तू त्या निरनिराळ्या सांगितल्या आहेत. यावरून हीं दोन भिन्न भिन्न कर्में आहेत असें सिद्ध होतें. (जै. सू. अ. २ पा. ४ सू. ८ पहा).

११ छांदोग्य उपनिषदामध्यें पांचव्या अध्यायाच्या चौथ्या खंडापासून जी पंचाग्निविद्या सांगितली आहे (अ. ३ पा. १ सू. १ टी. १७ पहा) तिच्यामध्यें स्वर्गलोक, पर्जन्य, पृथ्वी, पुरुष आणि स्त्री असे पांच अग्नी सांगितले आहेत. ते पांच अग्नी बृहदारण्यकोपनिषदामध्यें सहाव्या अध्यायांतील दुसऱ्या ब्राह्मणाच्या नवव्या कंडिकेपासून सांगितले आहेत. आणि ज्याप्रमाणें त्या पांच अग्नींमध्यें पांच आहुती आहेत (अ. ३ पा. १ सू. १ टी. १७ पहा) त्याप्रमाणें मनुष्य मृत झाल्यानंतर जी त्याच्या शरीराची प्रसिद्ध अग्नींमध्यें आहुति देतात ती सहावी आहुति

( कांहीं शाखेचे लोक ) वाणी वगैरे क्रमी ( प्राण ) सांगतात; व कांहीं लोक ज्यास्त ( प्राण ) सांगतात. तसेंच, 'विशेष प्रकारच्या धर्मावरून देखील कर्मांचा भेद सिद्ध होतो' अशी 'कारीरी' वगैरे ठिकाणीं ( पूर्वपक्ष्यानें ) शंका घेतली आहे. आतां, येथें देखील विशेष प्रकारचा धर्म सांगितला आहेच. उदा० — अथर्ववेदी लोकांना 'मस्तकावर अग्नि धारण करणें' हें व्रत सांगितलें आहे. अशा रीतीनें ( कर्मांचा ) भेद सिद्ध करणारीं 'पुनरुक्ति' वगैरे ( इतर ) प्रमाणें देखील जरीं

---

होय. आणि त्या आहुतीसंबंधानेंच सहावा अग्नि सांगितला आहे. तात्पर्य — छांदोग्य उपनिषदामध्यें पांच आणि बृहदारण्यकोपनिषदामध्यें सहा अग्नी सांगितले असल्यामुळें दोन्ही ठिकाणच्या पंचाग्नि-विद्या भिन्न भिन्न आहेत असें सिद्ध होतें.

१२ छांदोग्य उपनिषदामध्यें पांचव्या अध्यायाच्या आरंभीं मुख्य प्राणाचें वर्णन करून पुढें जे इतर प्राण सांगितले आहेत ते वाणी, चक्षु, श्रोत्र, आणि मन असे चारच सांगितले आहेत, आणि बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें सहाव्या अध्यायाच्या आरंभीं असेच मुख्य प्राण व इतर सांगितले आहेत. परंतु तेथें इतर प्राणांमध्यें 'जननेंद्रिय' हा एक पांचवा प्राण सांगितला आहे. तेव्हां यावरून या दोन्ही ठिकाणच्या प्राणविद्या भिन्न भिन्न आहेत असें सिद्ध होतें.

१३ ज्या ज्या श्रुतीमध्यें 'कारीरी' नामक इष्टि सांगितली आहे त्या त्या श्रुतीचें अध्ययन करणाऱ्या लोकांपैकीं फक्त तैत्तिरीय शाखेच्या लोकांनाच 'भूमीवर भोजन करणें' असा विशेष प्रकारचा धर्म सांगितला आहे. अन्य शाखेच्या लोकांना तो धर्म सांगितला नाहीं. म्हणून ती कारीरीनामक इष्टिच भिन्न भिन्न असावी अशी शंका केली आहे. ( जै. सू. अ. २ पा. ४ अधि. २ पहा ).

१४ ब्रह्मविद्या ऐकतांना अथर्ववेदी लोकांनाच फक्त 'मस्तकावर अग्निपात्र धारण करणें' हें व्रत म्हणजे एक प्रकारचा धर्म सांगितला आहे ( मुं. ३।२।१० ) इतरांना तो सांगितला नाहीं. यावरून अथर्ववेदीप्रेमी लोकांची आणि इतरांची ब्रह्मविद्या भिन्न भिन्न आहे असें समजतें.

१५ जर सर्व शाखांमध्यें सांगितलेलें अग्निहोत्र वगैरे कर्म एकच असेल, तर तें कोठें तरी एका ठिकाणीं सांगावें; प्रत्येक शाखेमध्यें त्याची पुनरुक्ति करण्याचें कारण नाहीं. परंतु ज्याअर्थी त्या कर्माची प्रत्येक शाखेमध्यें पुनरुक्ति केली आहे, त्याअर्थी तें प्रत्येक शाखेमध्यें सांगितलेलें कर्म भिन्न भिन्न आहे असें समजतें. 'वगैरे' शब्दानें असामर्थ्य म्हणजे सामर्थ्य नसणें, व निंदा वगैरे हीं घ्यावीं. जर सर्व शाखांमध्यें सांगितलेलें कर्म एकच असेल, तर तें कर्म कोणाच्याही हातून होणार नाहीं. कारण, सर्व शाखांमध्यें सांगितलेल्या गोष्टी करण्याचें एका मनुष्याला सामर्थ्य नाहीं. तेव्हां ज्याअर्थी सर्व शाखांमध्यें सांगितलेल्या गोष्टी करण्याचें एका मनुष्याला असामर्थ्य आहे, त्याअर्थी तें सर्व शाखांमध्यें सांगितलेलें कर्म एक नव्हे तर भिन्न भिन्न आहे असें समजतें. तसेंच, कांहीं शाखांमध्यें सूर्योदयाच्या पूर्वी होम करणाऱ्या अग्निहोत्र्याची निंदा केली आहे व कांहीं शाखांमध्यें सूर्योदयानंतर होम करणाऱ्या अग्निहोत्र्याची निंदा केली आहे. आतां जर तें सर्व शाखांमध्यें सांगितलेलें कर्म एकच असेल, तर तें कर्म केव्हांही करतां येणार नाहीं. कारण दोन्ही प्रकारांनीं निंदा केलेली दृष्टीस पडत असल्यामुळें सूर्योदयापूर्वीहि होम करतां येत नाहीं, व सूर्योदया-

संभवतील तशीं भिन्न भिन्न वेदान्तवाक्यांसंबंधानें लावावीं. तेव्हां यावरून ' भिन्न भिन्न वेदान्तवाक्यांमध्यें भिन्न भिन्न ज्ञानें सांगितलीं आहेत ' असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :—सर्व वेदान्तवाक्यांमध्यें जीं ज्ञानें सांगितलीं आहेत तीं सर्व वेदान्तवाक्यांमध्यें तींच तींच सांगितलीं आहेत असें मानलें पाहिजे. कशावरून ? चोदना वगैरेंचें ऐक्य आहे यावरून. ( सूत्रांतील ) ' वगैरे ' या शब्दानें ' शाखान्तर ' नामक अधिकरणाच्या सिद्धान्तसूत्रांमध्यें जीं ( कर्मांचा ) अभेद सिद्ध करण्याकरितां

---

नंतरही होम करतां येत नाहीं. आतां, तें कर्म भिन्न भिन्न मानलें म्हणजे ज्या शाखांमध्यें सूर्योदयाच्या पूर्वी केलेल्या होमाची निंदा केली आहे त्या शाखांच्या लोकांनीं सूर्योदयानंतर होम करावा, आणि ज्या शाखांमध्यें सूर्योदयानंतर केलेल्या होमाची निंदा केली आहे त्या शाखांच्या लोकांनीं सूर्योदयापूर्वी होम करावा अशी व्यवस्था करतां येते. एकंदरींत, निंदा हें कर्में भिन्न भिन्न आहेत असें मानण्याचें एक कारण आहे असें सिद्ध झालें.

१६ वेदान्तवाक्यांमध्यें कोणत्याही विद्येची कोठेंही निंदा केली नसल्यामुळें ' विद्या भिन्न भिन्न आहेत ' असें मानण्याचें निंदा हें कारण संभवत नाहीं. म्हणून येथें ' जशीं संभवतील तशीं ' असें म्हटलें आहे.

१७ जर ब्रह्मविद्या एकच असेल, तर ती कोणत्या तरी एका उपनिषदामध्यें सांगावी. प्रत्येक उपनिषदामध्यें ती सांगावयाला नको. परंतु असें असतांही ज्याअर्थी त्या ब्रह्मविद्येची पुनरुक्ति केली आहे, म्हणजे प्रत्येक उपनिषदामध्यें ती सांगितली आहे, त्याअर्थी त्या पुनरुक्ती-वरून ' प्रत्येक उपनिषदामधील ब्रह्मविद्या भिन्न भिन्न आहे ' असें सिद्ध होतें. तसेंच, सर्व उपनिषदांमध्यें सांगितलेली ब्रह्मविद्या जर एकच असेल, तर ब्रह्मविद्या कोणालाच प्राप्त होणार नाहीं. कारण, सर्व उपनिषदांमध्यें ब्रह्मविद्येकरितां ज्या अनेक उपासना सांगितल्या आहेत त्या सर्व उपासना करण्याचें एका मनुष्याला सामर्थ्य नाहीं. तात्पर्य– ज्याअर्थी ब्रह्मविद्येकरितां सांगितलेल्या सर्व उपासना करण्याचें एका मनुष्याला असामर्थ्य आहे त्याअर्थी त्या ब्रह्मविद्या भिन्न भिन्न आहेत असें समजतें.

१८ एकच.

१९ ' शाखांतरांमध्यें म्हणजे भिन्न भिन्न शाखांमध्यें सांगितलेलीं अग्निहोत्र वगैरे कर्में भिन्न भिन्न आहेत किंवा एकच आहे ' हा विचार पूर्वमीमांसेमध्यें दुसऱ्या अध्यायाच्या चौथ्या पादांतील दुसऱ्या अधिकरणांत केला आहे. त्या अधिकरणाला 'शाखान्तर–' अधिकरण म्हणतात. त्यामध्यें असें सिद्धान्तसूत्र आहे :–' संयोग, रूप, चोदना आणि आख्या यांचें ऐक्य असल्यामुळें कर्म हें एकच होय ' ( जै सू. २।४।९ ). सर्व शाखांमध्यें अग्निहोत्र वगैरे कर्मांचा फलाशीं संयोग म्हणजे संबंध सारखाच सांगितला आहे. तसेंच, सर्व शाखांमध्यें त्या कर्मांचें रूप म्हणजे कर्माला ज्या अंगभूत गोष्टी त्या एकच सांगितल्या आहेत. तसेंच, चोदना म्हणजे प्रयत्न हाही सारखाच सांगितला आहे. आणि आख्या म्हणजे नांव हेंही सर्व ठिकाणीं एकच दिलें आहे. यावरून सर्व शाखांमध्यें सांगितलेलें अग्निहोत्र वगैरे कर्म एकच होय असा या सूत्राचा अर्थ आहे.

२० ऐक्य.

प्रमाणें दिलीं आहेत तीं घ्यावीं. (तेव्हां 'चोदना वगैरेंचें ऐक्य असल्यामुळें' याचा) 'संयोग, रूप, चोदना आणि आख्या यांचें ऐक्य असल्यामुळें' असा अर्थ होय. ज्याप्रमाणें अग्निहोत्र हें एकच आहे, कारण, शाखा जरी भिन्न भिन्न आहेत, तरी (त्या सर्व शाखांमध्यें) 'हवन करावें' या शब्दांनीं पुरुषाचा एकच प्रयत्न सांगितला आहे; त्याप्रमाणें वाजसनेयींच्या आणि छंदोगांच्या शाखांमध्यें[21] 'जो खरोखर ज्येष्ठ आणि श्रेष्ठ[22] अशा (प्राणा-) ला जाणतो' (बृ. ६।१।१; छां. ५।१।१) अशी एकच चोदना[23] आहे. तसेंच, (ज्ञानाचा) प्रयोजनाशीं जो संयोग[24] तो देखील एकच आहे. उदा०—'तो[25] (आपल्या) जातीमध्यें ज्येष्ठ आणि श्रेष्ठ होतो[26] (बृ. ६।१।१). तसेंच, ज्ञानाचें रूप देखील दोन्ही (शाखां-) मध्यें एकच आहे. ज्येष्ठत्व, श्रेष्ठत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त जें प्राणाचें स्वरूप (तेंच येथें ज्ञानाचें रूप[27] होय). ज्याप्रमाणें द्रव्य आणि देवता हें यागाचें रूप[28] होय, त्याप्रमाणें जें ज्ञेय तें ज्ञानाचें रूप होय. कारण, त्या (ज्ञाना-) नें तें (ज्ञेय) रूपितें[29] होतें. तसेंच, 'प्राणविद्या' ही आख्या[30] देखील (दोन्ही ठिकाणीं) एकच आहे. तेव्हां यावरून 'सर्व वेदान्तवाक्यांमध्यें एकच ज्ञान सांगितलें आहे' असें सिद्ध होतें. हीच युक्ति पंचाग्निविद्या, वैश्वानरविद्या, शांडिल्यविद्या वगैरे ज्ञानांना लावावी[31]. आतां, भेद स्थापित करण्याकरतां 'नाम-(भेद)', 'रूप-(भेद)'

---

२१ वाजसनेयींच्या शाखेमध्यें म्हणजे बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें; आणि छांदोगांच्या शाखेमध्यें म्हणजे छांदोग्य उपनिषदामध्यें.

२२ प्राण हा ज्येष्ठ आहे आणि श्रेष्ठ आहे. मागें अ. २ पा. ४ सू. ८ भाष्य पहा.

२३ प्रयत्न.

२४ ज्ञानाचा फलाशीं संबंध.

२५ ज्येष्ठ आणि श्रेष्ठ अशा प्राणाला जाणणारा.

२६ छांदोग्य उपनिषदामध्येंही 'तो (आपल्या जातीमध्यें) ज्येष्ठ आणि श्रेष्ठ होतो'. (छां. ५।१।१) असेंच फल सांगितलें आहे.

२७ ज्ञानाला अंगभूत गोष्ट.

२८ यागाला म्हणजे यज्ञाला अंगभूत गोष्ट.

२९ म्हणजे 'ज्ञेय वस्तु अमुक प्रकारची आहे' असें त्या वस्तूंचें निरूपण ज्ञानामुळेंच करतां येतें म्हणूनच ज्ञेय वस्तु ही ज्ञानाचें 'रूप' म्हणजे ज्ञानाला अंगभूत गोष्ट होय.

३० नांव.

३१ संयोग, रूप, चोदना आणि आख्या यांचें ऐक्य असल्यामुळें बृ. ६।२।९ आणि छां. ५।४।१ या दोन्ही ठिकाणीं सांगितलेली पंचाग्निविद्या एकच होय. तसेंच, बृ. ५।९।१ आणि छां. ५।१८।१ यांमध्यें सांगितलेली वैश्वानरविद्या एकच होय. तसेंच, बृ. ५।६।१ आणि छां. ३।१४।३ यांमध्यें सांगितलेली शांडिल्यविद्या एकच होय.

वगैरे जीं खोटीं प्रमाणें पूर्वपक्ष्यानें दाखल केलीं आहेत त्यांचें पहिल्या कांडांतच[32] अ. २ पा. ४ सू. १० ला आरंभ करून ( जैमिनीनें ) खंडन केलें आहे.[33] ( १ )

येथें देखील आणखी एक शंका घेऊन ( सूत्रकार ) तिचा परिहार करतातः—

---

३२ पूर्वमीमांसेंतच. मीमांसाशास्त्राचे दोन भाग आहेत :—ज्यामध्यें कर्माविषयीं विचार केला आहे त्याला पूर्वमीमांसा किंवा पूर्व ( म्हणजे पहिलें ) कांड म्हणतात; व ज्या भागामध्यें ज्ञानाविषयीं विचार केला आहे त्याला उत्तरमीमांसा किंवा उत्तरकांड म्हणतात. हेंच वेदान्त शास्त्र होय.

३३ पूर्वपक्ष्यानें दिलेलीं जीं १ नामभेद २ रूपभेद ३ विशेषवत ४ पुनरुक्ति आणि ५ असामर्थ्य अशीं भेदाचीं पांच कारणें तीं बरोबर नाहींत. त्यांपैकीं, नांवें भिन्न भिन्न असल्यामुळें कर्में भिन्न भिन्न होतात असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, जीं नांवें १ भिन्न भिन्न असतात तीं खऱ्या रीतीनें ग्रंथांचींच नांवें आहेत. त्या ग्रंथांमध्यें तीं कर्में सांगितलीं आहेत असा त्या ग्रंथांचा कर्मांशीं संबंध असल्यामुळें ग्रंथांचीं नांवें कर्मांना लक्षणेनें लावतात. एकंदरींत, खऱ्या रीतीनें कर्मांचीं भिन्न भिन्न नांवें नसल्यामुळें नांवांच्या भेदामुळें कर्मांचा भेद होतो असें म्हणतां येत नाहीं. त्याप्रमाणें येथेंही ' तैत्तिरीयक ' ' वाजसनेयक ' वगैरे नांवें खऱ्या रीतीनें ग्रंथांचींच ( म्हणजे उपनिषदांचींच ) आहेत. तेव्हां विद्यांचीं खऱ्या रीतीनें भिन्न भिन्न नांवें नसल्यामुळें विद्या भिन्न भिन्न आहेत असें सिद्ध होत नाहीं. शिवाय, ही विद्या ' तित्तिरि ' वगैरे ऋषींनीं सांगितली असल्यामुळें तैत्तिरीयक वगैरे अनेक नांवें त्या विद्येला मिळालीं आहेत. तेव्हां, अर्थातच तीं नांवें नवीन आहेत म्हणून त्या नवीन पडलेल्या नांवांवरून तित्तिरि वगैरे ऋषींनीं सांगण्यापूर्वींपासूनच सिद्ध असलेली विद्या भिन्न आहे असें कसें म्हणतां येईल ? २ तसेंच, रूपांच्या म्हणजे अंगभूत गोष्टींच्या भेदामुळें कर्म-भेद होतो हेंही म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, मुख्य वस्तूच्या स्वतःच्या रूपामध्यें भेद दृष्टीस पडल्याशिवाय केवळ अंगभूत ( म्हणजे अप्रधान ) वस्तूंच्या भेदामुळें ती मुख्य वस्तु भिन्न होत नाहीं. उदा० :—एखाद्या राजाजवळ चाकरमाणसें पूर्वींपेक्षां नवीन दृष्टीस पडलीं तरी तेवढ्यानें तो राजा पूर्वींपेक्षां निराळा आहे असें होत नाहीं. तेव्हां छांदोग्यापेक्षां बृहदारण्यकामध्यें एक अग्नि आणि एक प्राण हे अधिक सांगितले असले, तरी तेवढ्यावरून त्या पंचाग्निविद्या आणि प्राणविद्या भिन्न होत नाहींत. ३ तसेंच, ' भूमीवर भोजन करणें ' व ' मस्तकावर अग्निपात्र धारण करणें ' इत्यादि जीं विशेष प्रकारचीं व्रतें तीं देखील अप्रधान असल्यामुळें त्यांच्या योगानें मुख्य जी कारीरीनामक इष्टि आणि मुख्य जी ब्रह्मविद्या त्यांचे भेद होत नाहींत. ४ तसेंच पुनरुक्तीवरून जो कर्माचा आणि ब्रह्मविद्येचा भेद मानला आहे तोही बरोबर नाहीं. कारण एका शाखेमध्यें जर एक कर्म किंवा एक विद्या अनेक वेळां सांगितली असेल तर ती पुनरुक्ति खरी होय. परंतु भिन्न भिन्न शाखांमध्यें एकच कर्म किंवा एकच विद्या सांगणें हीं कांहीं पुनरुक्ति नव्हे. कारण, एकच मनुष्य जर बोललेली गोष्ट पुनः बोलेल, तर तिला ' पुनरुक्ति ' म्हणतात. परंतु जर अनेक माणसें एकच गोष्ट बोलतील तर तिला पुनरुक्ति कोणी म्हणत नाहींत. ५. तसेंच, सामर्थ्य असणें किंवा नसणें हें मनुष्याच्या जीवितावर व शक्तीवर अवलंबून आहे. परंतु त्यामुळें कर्मांचा किंवा विद्यांचा भेद मानणें बरोबर नाहीं. कारण, एकाद्या अत्यंत अशक्त मनुष्याला एका ठिकाणीं सांगितलेली उपासना करण्याचें देखील सामर्थ्य नसेल; म्हणून तेवढ्यावरून त्या एका विद्येचे देखील अनेक भेद आहेत असें मानणें अयोग्य आहे. तात्पर्य-' सामर्थ्य नसणें ' हा मनुष्याचा दोष आहे. त्यावरून कर्मांचा किंवा विद्यांचा भेद मानणें हें मोठें साहस आहे.

## भेदान्नेति चेन्नैकस्यामपि ॥ २ ॥

### २ (गौण गोष्टी) भिन्न असल्यामुळें (विद्या एक) नाहीं असें म्हणशील तर नाहीं. कारण एका विद्येमध्यें देखील (गौण गोष्टी भिन्न असूं शकतात). (१)

शंकाः—गौण गोष्टी भिन्न भिन्न असल्यामुळें 'सर्व वेदान्तवाक्यांमध्यें एकच विद्या सांगितली आहे' हें म्हणणें बरोबर नाहीं. उदा०—वाजसनेयि लोक हे पंचाग्निविद्येच्या प्रकरणामध्यें 'त्या (मृत मनुष्याचा) अग्नि हाच अग्नि होतो[1]' (बृ. ६।२।१४) इत्यादि वाक्यांमध्यें निराळया एका सहाव्या अग्नीचें पठन करतात. परंतु छंदोग लोक हे त्या (सहाव्या) अग्नीचें पठन करीत नाहींत; आणि 'आतां जो अशा रीतीनें या पांच अग्नींना जाणतो[2]' (छां. ५।१०।१०) या वाक्यांत अग्नींची पांच संख्या सांगूनच उपसंहार करतात. आतां ज्यांच्या (श्रुती-) मध्यें ही गौण[3] गोष्ट सांगितली आहे व ज्यांच्या मध्यें ही सांगितली नाहीं, त्या दोघांची विद्या एकच कशी असूं शकेल? बरें, आतां येथें 'एका ठिकाणच्या गौण गोष्टींचा दुसऱ्या ठिकाणीं संग्रह केला आहे[4]' असेंही समजतां येत नाहीं. कारण, तसें समजलें असतां 'पांच' या संख्येशीं विरोध येईल. तसेंच, प्राणसंवादामध्यें देखील छंदोग लोक हे श्रेष्ठ प्राणाहून वाणी, चक्षु, श्रोत्र आणि मन अशा दुसऱ्या चार प्राणांचें पठन करतात. परंतु वाजसनेयि लोक हे 'रेत हेंच खरोखर जननेंद्रिय होय; जो असें जाणतो तो प्रजा आणि पशू यांनीं संपन्न होतो' (बृ. ६।१।६) या वाक्यांत पांचव्या प्राणाचें देखील

---

१ 'पंचाग्निविद्येमध्यें पांच आहुती देतांना जे स्वर्गलोक वगैरे पांच अग्नी सांगितले आहेत ते कल्पित अग्नी आहेत. परंतु जेव्हां मनुष्य मृत झाल्यानंतर त्याचे नातलग अग्नीमध्यें त्याची आहुति देतात, तेव्हां त्या सहाव्या आहुतीच्या वेळचा जो अग्नि तो कल्पित अग्नि नाहीं, तर खराच अग्नि (चिताग्नि) आहे' असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

२ 'तो ब्रह्महत्या वगैरे निंद्य कर्में करणाऱ्या लोकांप्रमाणें पातकी होत नाहीं' असें या श्रुतीमध्यें पुढें वाक्य आहे.

३ 'सहावा अग्नि' ही गौण गोष्ट.

४ बृहदारण्यकामध्यें सांगितलेली जी 'सहावा अग्नि' ही गौण गोष्ट ती जरी छांदोग्यामध्यें सांगितली नाहीं तरी ती तेथें अध्याहृत आहे.

पठन करतात. शिवाय, ग्रहण आणि त्याग यांच्या भेदामुळें वेद्य वस्तू भिन्न होतात; आणि ज्याप्रमाणें द्रव्य आणि देवता यांच्या भेदामुळें याग भिन्न होतात, त्याप्रमाणें वेद्य वस्तूंच्या भेदामुळें विद्या भिन्न होतात.

या शंकेवर आमचें उत्तरः—हा दोष येत नाहीं. कारण विद्या एक असून देखील तिच्यामध्यें अशा प्रकारचा गौण गोष्टींचा भेद असूं शकेल. आतां (छांदोग्य श्रुतीमध्यें) जरी सहाव्या अग्नीचा संग्रह केला आहे असें समजतां येत नाहीं, तरी 'स्वर्गलोक' वगैरे पांच अग्नी हे दोन्ही श्रुतींमध्यें एकच आहेत असें ओळखलें जात असल्यामुळें (फक्त 'सहाव्या अग्नीचें एका ठिकाणीं ग्रहण केलें आहे व दुसऱ्या ठिकाणीं केलें नाहीं' एवढ्यावरून) विद्या भिन्न होऊं शकत नाहींत. उदा०—षोडशीचें ग्रहण केल्यानें किंवा न केल्यानें अतिरात्र- (नामक याग) भिन्न होत[६] नाहीं. शिवाय, छंदोगांनींहि सहाव्या अग्नीचें पठन केलेंच आहे. उदा०—'त्या मृत झालेल्या (मनुष्या-) ला नेमलेला (लोक प्राप्त व्हावा या हेतूनें) अग्नी- (मध्यें टाकण्या-) करितां घेऊन जातात' (छां. ५।९।२). [७]आतां, स्वर्गलोक वगैरेंवर ज्या पांच अग्नींची भावना केली आहे त्या अग्नींसंबंधानें जी समिधा, धूम वगैरेंची कल्पना येथपर्यंत सुरू आहे, ती येथून बंद करण्याकरितांच वाजसनेयि लोकांनीं

---

५ बृहदारण्यकामध्यें जननेंद्रियरूपी पांचव्या प्राणाचें ग्रहण केलें आहे, आणि छांदोग्यामध्यें त्या प्राणाचा त्याग केला आहे म्हणजे तो प्राण सांगितला नाहीं. यामुळें एका ठिकाणीं पांच प्राण ज्ञेय होतात आणि दुसऱ्या ठिकाणीं चार प्राण ज्ञेय होतात. अशा रीतीनें वेद्य (म्हणजे ज्ञेय) वस्तू भिन्न होतात.

६ 'षोडशी' म्हणून एक पात्र आहे. त्याचें अतिरात्रनामक यज्ञामध्यें ग्रहण करावें अथवा करूं नये असा श्रुतीमध्यें विकल्प सांगितला आहे; म्हणून कोठें त्या षोडशीचें ग्रहण करतात व कोठें करीत नाहींत. पण तेवढ्यावरून त्या दोन्ही ठिकाणचा तो अतिरात्रनामक यज्ञ भिन्न होत नाहीं. कारण बाकीच्या सर्व गोष्टी एकच आहेत असें ओळखतां येतें.

७ आतां, 'मृत मनुष्याला अग्नीमध्यें टाकण्याकरितां घेऊन जातात' असें जें छांदोग्यामध्यें सहाव्या अग्नीसंबंधानें सांगितलें आहे तें लोकप्रसिद्ध गोष्टीचा अनुवाद केल्यासारखें दिसतें. तेव्हां अर्थातच तो सहावा अग्नि तेथें उपासनेकरितां सांगितला आहे असें म्हणतां येत नाहीं. परंतु बृहदारण्यकामध्यें मात्र तो सहावा अग्नि उपासनेकरितांच सांगितला आहे. कारण, 'स्वर्गलोकरूप अग्नीची सूर्य ही समिध (म्हणजे अग्नि प्रदीप्त करण्याचें साधन) आहे व सूर्याचे किरण हा धूप आहे' इत्यादि प्रकारचे समिध, धूप वगैरे पदार्थ, जसे पांच अग्नींसंबंधानें आहेत, तसे सहाव्या अग्नी-संबंधानें सांगितले आहेत. तेव्हां असा दोन्ही ठिकाणीं फरक असल्यामुळें दोन्ही ठिकाणच्या विद्या भिन्न असतील अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

'त्या ( मृतमनुष्या- ) चा अग्नि[8] हाच अग्नि होतो, समिधं[9] हीच समिध होते' ( बृ. ६।२।१४ ) इत्यादि वाक्यांमध्यें ( सहाव्या अग्नीचें ) पठन केलें आहे.[10] हा केवल सिद्ध वस्तूचा अनुवाद आहे.[11] बरें, आतां हें पठन उपासनेकरितां केलें आहे असें जरी गृहीत धरलें, तरी या गौण गोष्टीचा छंदोगांना देखील संग्रह करतां येईल[12]. आतां, 'पांच' या संख्येशीं विरोध येईल अशी शंका येथें घेऊं नये. कारण काल्पनिक अग्नींना[13] अनुलक्षून ही पांच संख्या आहे; हा केवल सिद्ध वस्तूचा अनुवाद आहे; त्या संख्येचा ( उपासना- ) विधीशीं कांहीं संबंध नाहीं;[14] म्हणून कांहीं दोष येत नाहीं. अशाच रीतीनें 'प्राणसंवाद' वगैरे ठिकाणीं देखील ( एका ठिकाणीं ) सांगितलेल्या ज्यास्त गौण गोष्टींचा दुसऱ्या ठिकाणीं संग्रह करण्याला कांहीं हरकत येत नाहीं.[15] शिवाय, 'ग्रहण आणि त्याग यांच्या भेदामुळें वेद्य वस्तूंचा भेद होतो आणि त्यामुळें विद्यांचा भेद होतो' अशीही शंका घेऊं नये. कारण जरी वेद्य वस्तूंचा कांहींसा भाग ( एका ठिकाणीं ) घेतला जातो आणि ( दुसऱ्या ठिकाणीं ) टाकिला जातो ( आणि यामुळें तो भिन्न आहे ), तरी वेद्य वस्तूंचा बराचसा भाग एकच आहे असें समजतें. तेव्हां यावरून ( निरनिराळया ठिकाणीं सांगितलेल्या ) विद्या एकच आहेत असें सिद्ध झालें. ( २ )

---

८ प्रसिद्ध अग्नि. म्हणजे येथें दुसऱ्या वस्तूवर अग्नीची कल्पना केलेली नाहीं.

९ प्रसिद्ध समिध. म्हणजे येथें दुसऱ्या वस्तूवर समिधेची कल्पना केलेली नाहीं.

१० तात्पर्य- बृहदारण्यकामध्येंहि सहावा अग्नि उपासनेकरितां सांगितला नाहीं असें सिद्ध झालें.

११ कारण, जर त्या सहाव्या अग्नीची उपासना कर्तव्य नसेल, तर त्याचा नुसता श्रुतीमध्यें अनुवाद करण्याचें कांहीं कारण नाहीं.

१२ म्हणजे छांदोग्यामध्यें सुद्धां उपासनेकरितां सहावा अग्नि सांगितला आहे असें म्हणतां येईल.

१३ स्वर्गलोक, पर्जन्य, पृथ्वी, पुरुष आणि स्त्री हे पांच काल्पनिक अग्नी होत. कारण हे वास्तविक अग्नी नसून त्यांच्यावर अग्नींची भावना केली आहे.

१४ काल्पनिक अग्नी पांच असल्यामुळें त्या प्रसिद्ध असलेल्या 'पांच' या संख्येचा फक्त येथें अनुवाद केला आहे. त्यावरून 'उपासना जी करावयाची ती पांचांचीच करावयाची' असा त्या 'पांच' या संख्येचा उपासनाविधीशीं संबंध जोडूं नये.

१५ म्हणजे बृहदारण्यकामध्यें सांगितलेला जो जननेंद्रियरूपी पांचवा प्राण तो जरी छांदोग्यामध्यें सांगितला नाहीं, तरी तो तेथें अध्याहृत आहे असें मानण्याला कांहीं एक हरकत दिसत नाहीं.

स्वाध्यायस्य तथात्वेन हि समाचारेऽधिकाराच्च सववच्च तन्नियमः ॥ ३ ॥

२ (मस्तकावर अग्नि धारण करण्याचें व्रत) हा वेदाध्ययनाचा (धर्म आहे). कारण 'समाचार' (ग्रंथां-) मध्यें तें त्या रूपानेंच (सांगितलें आहे). शिवाय, (प्रकरणावरून असेंच समजतें). तसेंच, होमाप्रमाणें (हें आथर्वणिकांनाच) नियमानें सांगितलें आहे. (१)

आतां जें आणखी पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं मस्तकावर 'अग्नि धारण करणें' या व्रताची आथर्वणिकांना विद्येकरितां जरूर असल्यामुळें व इतर लोकांना (विद्येकरितां) त्या व्रताची जरूर नसल्यामुळें विद्या भिन्न आहेत; त्यावर आमचें उत्तर:—हा वेदाध्ययनाचा धर्म आहे, विद्येचा धर्म नाहीं. असें कशावरून समजतें? अशावरून कीं वेदाध्ययनाला अंगभूत अशीं व्रतें सांगण्याविषयीं ज्यांचा उद्देश आहे अशा 'समाचार' नामक ग्रंथामध्यें हें व्रत देखील त्या रूपानें म्हणजे 'वेदाध्ययनाचा धर्म' या रूपानें म्हणजे 'वेदाध्ययनाला अंगभूत असें व्रत' या रूपानें सांगितलें आहे असें आथर्वणिक म्हणतात. शिवाय, 'ज्यानें (हें) व्रत आचरिलें नाहीं तो ह्याचें[3] अध्ययन करीत नाहीं' (मुं. ३।२।११) या वाक्यांत मागील प्रकरणावरून प्राप्त झालेल्या वस्तूचा परामर्श करणारें जें (ह्याचें यांतील) 'हें' हें सर्वनाम आहे त्यावरून, तसेंच, त्या वाक्यांत जो 'अध्ययन करणें' हा शब्द आहे त्यावरून त्यांच्या स्वतःच्या उपनिषदाच्या[4] अध्ययनाचाच हा धर्म[5] आहे, (विद्येचा धर्म नाहीं)

---

१ अथर्ववेदी लोकांनीं वेदाध्ययन करतांना जीं व्रतें करावीं लागतात तीं व्रतें या ग्रंथामध्यें सांगितलीं आहेत (भ.)

२ म्हणजे 'मस्तकावर अग्निपात्र धारण करणें' या व्रताचा वेदाध्ययनाशीं संबंध आहे, ब्रह्मविद्येशीं नाहीं.

३ 'ह्याचें' म्हणजे मुंडक उपनिषदाचें. हें वाक्य मुंडक उपनिषदामधील असल्यामुळें 'ह्याचें' यांतील 'हें' या शब्दानें मुंडक उपनिषदाचाच परामर्श केला जातो.

४ अथर्ववेदी लोकांचें जें स्वतःचें मुंडक उपनिषद त्याच्या.

५ 'मस्तकावर अग्निपात्र धारण करणें' हा धर्म.

असें निश्चित होतें. शंका :— ‘ ज्यांनीं हें मस्तकावर अग्नि धारण करण्याचें व्रत यथाविधि आचरिलें आहे, त्यांनाच ही ब्रह्मविद्या सांगावी ’ ( मुं. ३।२।१० ) या वाक्यांत या व्रताचा ब्रह्मविद्येशीं संबंध सांगितला आहे. तेव्हां ब्रह्मविद्या ही जर सर्व ठिकाणीं एकच असेल, तर या ( व्रतरूपी ) धर्माचा संकर होईल६. उत्तर:— ही शंका बरोबर नाहीं. कारण, या वाक्यामध्यें देखील जें ‘ ही ’ हें सर्वनाम आहे तें प्रकृत वस्तूचाच परामर्श करतें. आतां ‘ ब्रह्मविद्या प्रकृत आहे ’ हें म्हणणें विशेष प्रकारच्या ग्रंथावरच अवलंबून आहे; म्हणून या ( व्रतरूपी ) धर्माचा त्या विशिष्ट प्रकारच्या ग्रंथाशींच संबंध आहे.

‘ तसेंच होमाप्रमाणें हें आथर्वणिकांनाच नियमानें सांगितलें आहे ’ या सूत्रवाक्यामध्यें दृष्टान्त सांगितला आहे : ज्याप्रमाणें सौर्यापासून तो शतौदनापर्यंतच्या सात होमांचा इतर वेदांमध्यें सांगितलेल्या तीन अग्नींशीं संबंध नसल्यामुळें, व अथर्ववेदामध्यें सांगितलेल्या एका अग्नीशींच संबंध असल्यामुळें, ते सात होम आथर्वणिकांनाच नियमानें सांगितले आहेत ( असें समजतें ), त्याप्रमाणेंच या ( व्रतरूपी ) धर्माचा देखील विशिष्ट प्रकारच्या वेदाच्या अध्ययनाशींच संबंध असल्यामुळें, तो ( धर्म ) त्या वेदाचें अध्ययन करणाऱ्यांनाच नियमानें सांगितला आहे ( असें समजतें ). तेव्हां याकारितांही ‘ ( सर्व ठिकाणीं सांगितलेल्या ) विद्या एकच आहेत ’ हें म्हणणें बरोबरच आहे. ( ३ )

## दर्शयति च ॥ ४ ॥

### ४ शिवाय ( वेदही असेंच ) सांगतो. ( १ )

वेद देखील ‘सर्व विद्या एक आहेत’ असेंच सांगतो. कारण, ‘सर्व वेदान्तवाक्यांमध्यें वेद्य वस्तु एकच आहे’ असें (वेदामध्येंच) सांगितलें आहे. उदा०—‘ज्या पदाचें सर्व वेद प्रतिपादन करतात’ ( का. १।२।१५ ). त्याप्रमाणेंच, ‘ ह्याचेंच होते लोक

---

६ सर्व शाखांच्या लोकांना ब्रह्मविद्येकरितां ह्या व्रताचें आचरण करावें लागेल.

७ जरी ब्रह्मविद्येचा वास्तविक रीतीनें कांहीं भेद दाखवितां येत नाहीं, म्हणून तिला ‘ ही ब्रह्मविद्या, ती ब्रह्मविद्या ’ असें म्हणतां येत नाहीं, तरी त्या ब्रह्मविद्येचे ग्रंथांच्या संबंधानें औपाधिक भेद मानून ‘ ही ब्रह्मविद्या ’ असें म्हणतां येतें. तेव्हां ‘ ही ब्रह्मविद्या ’ म्हणजे ह्या मुंडक उपनिषदांत सांगितलेली ब्रह्मविद्या असा अर्थ होत असल्यामुळें ‘ ही ’ या शब्दानें मुंडक उपनिषद्रूपी ग्रंथाचाच परामर्श केल्यासारखा होतो.

८ मुंडक उपनिषद्रूपी ग्रंथाच्या अध्ययनाशींच.

९ ब्रह्मरूपीं एका स्थानाचें.

मोठ्या शस्त्रामध्यें[2] ध्यान करतात; ह्याचेंच अध्वर्यू लोक अग्नीमध्यें ( ध्यान करतात ); आणि ह्याचेंच छंदोग लोक महाव्रतामध्यें[3] ( ध्यान करतात )' (ऐ. आ. ३।२।३।१२ ). तसेंच, 'ब्रह्म हें ( जणूं काय ) उगारलेलें एक मोठें भयप्रद वज्रच आहे[4]' ( क. ६।२ ) या कठश्रुतीमध्यें 'भयप्रदत्व' हा जो ईश्वराचा गुण सांगितला आहे त्याचाच तैत्तिरीयश्रुतीमध्यें भेद पाहणाऱ्याची निंदा करण्याकरितां परामर्श केलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—'कारण, जेव्हां या ( आत्म्यां- ) मध्यें तो थोडासा तरी भेद पाहतो, तेव्हां त्याला भय प्राप्त होतें; ( भेद ) जाणणाऱ्याला आणि ( अभेद ) न मानणाऱ्याला तेंच ( ब्रह्म ) भयप्रद होतें[5] ' ( तै. २।७।१ ). तसेंच, वाजसनेयक श्रुतीमध्यें आंगठ्याएवढ्या पुरुषाची ज्यावर भावना केली आहे अशा वैश्वानराचा छांदोग्य श्रुतीमध्यें प्रसिद्ध असल्यासारखा उल्लेख आहे[6]; उदा०—'परंतु जो अशा रीतीनें ह्या प्रादेशाएवढ्या आणि अभिविमान अशा वैश्वानर आत्म्याची उपासना करतो[7]' ( छां. ५।१८।१ ). तसेंच, सर्व वेदान्तग्रंथांमध्यें 'उक्थ' वगैरे हीं एकच प्रतीत होत असल्यामुळें तीं एका ठिकाणीं ( साक्षात् शब्दांनीं ) सांगितलीं असतां दुसऱ्या ठिकाणीं तीं उपासनेकरितां अर्थात् घेतलीं जातात. यावरून उपासना देखील सर्व वेदान्तग्रंथांमध्यें एकच सांगितल्या आहेत असें प्रायदर्शनन्यायानें सिद्ध होतें. ( ४ )

[ आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें पांचवें एकच सूत्र आहे. सारांश—( सू. ५ ) पूर्वींच्या अधिकरणामध्यें 'विद्या एक आहे' ही गोष्ट सिद्ध केली. तेव्हां अर्थातच ज्या ज्या ठिकाणची विद्या एक असेल त्यांपैकीं एका ठिकाणीं सांगितलेल्या अंगभूत गोष्टींचा इतर ठिकाणींही संग्रह होतो. कारण, विद्या एक आहे. या गोष्टींचाच विशेष विचार या पादामध्यें पुढें १० व्या सूत्रापासून केला आहे. ]

---

२ स्तुतिपर अशा ऋचांच्या समुदायाला 'शस्त्र' म्हणतात.

३ 'महाव्रत' हें इंद्रदेवतेप्रीत्यर्थ केलें जाणारें एक विशेष प्रकारचें कर्म आहे.

४ 'ब्रह्म हें जणूं काय एक मोठें भयप्रद वज्रच उगारलेलें आहे' म्हणजे 'ज्याप्रमाणें राजाच्या भीतीनें प्रजा नियमानें वागतात, त्याप्रमाणें या ब्रह्माच्या भीतीनें सूर्य, चंद्र वगैरे सर्व लोक नियमानें वागतात' असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

५ तात्पर्य—ज्याअर्थी कठश्रुतीमध्यें सांगितलेल्या 'भयप्रदत्व' या गुणाचा तैत्तिरीय श्रुतीमध्यें परामर्श केला आहे, त्याअर्थी त्या दोन्ही श्रुतींमध्यें सांगितलेली ज्ञेय वस्तु एकच आहे असें अनुमान निघतें. त्यावरून त्या दोन्ही ठिकाणची विद्या एकच आहे असें सिद्ध होतें.

६ यावरूनही त्या दोन्ही ठिकाणची विद्या एक आहे असें सिद्ध होतें.

७ मागें अ. १ पा. २ सूत्र २४ टीप २–३ पहा.

८ विशेष प्रकारचीं सामें.

९ प्राय म्ह. बहुतेक ठिकाणीं दर्शनन्यायानें म्ह. दृष्टीस पडत असल्यावरून.

## उपसंहारोऽर्थाभेदाद्विधिशेषवत्समाने च ॥ ५ ॥

**५ (ज्ञान) एक असतांना उपयोग भिन्न नसल्यामुळें (अंगभूत गोष्टींचा) संग्रह होतो. विधींना अंगभूत अशा गोष्टींप्रमाणें (हें होय). (२)**

(मागील सूत्रामध्यें जो विचार केला आहे त्याचें) फल या सूत्रामध्यें सांगितलें आहे. सर्व वेदान्तांमध्यें सांगितलेलीं सर्व ज्ञानें एकच आहेत असें वर स्थापित केलें आहे. त्यावरून असें अर्थात् प्राप्त होतें कीं ज्ञान जर एक आहे, तर त्या ज्ञानाला अंगभूत अशा ज्या गोष्टी एका ठिकाणीं सांगितल्या आहेत त्यांचा दुसऱ्या ठिकाणीं संग्रह होतो. कारण, उपयोग भिन्न नाहीं. त्या अंगभूत गोष्टींचा एका ठिकाणीं जो उपयोग म्हणजे एका विशिष्ट प्रकारच्या ज्ञानाला फायदा आहे तोच दुसऱ्या ठिकाणीं आहे. कारण, दोन्ही ठिकाणींहि ज्ञान तेंच आहे. तेव्हां याकरितां अंगभूत गोष्टींचा संग्रह होतो. विधींना अंगभूत अशा गोष्टींप्रमाणें हें समजावें. ज्याप्रमाणें 'अग्निहोत्र' वगैरे कर्में सर्व ठिकाणीं एकच आहेत, म्हणून त्या 'अग्निहोत्र' वगैरे कर्मांच्या विधींना अंगभूत अशा ज्या गोष्टी (त्या एका ठिकाणीं जरी सांगितल्या तरी) त्यांचा (दुसऱ्या ठिकाणीं) संग्रह होतो, कारण त्या गोष्टींचा उपयोग एकच आहे, त्याप्रमाणें येथेंही (ज्ञानाला अंगभूत अशा गोष्टींचा संग्रह होतो असें समजावें). जर ज्ञानें भिन्न असतीं, तर एका ज्ञानाला अंगभूत ज्या गोष्टी त्या, त्या ज्ञानालाच चिकटल्या असल्यामुळें, आणि त्या भिन्न भिन्न ज्ञानांमध्यें प्रकृति-विकृतिभाव नसल्यामुळें, त्यांचा (इतर ठिकाणीं) संग्रह झाला नसता. परंतु ज्ञानें एकच असल्यामुळें तसें (म्ह. संग्रह होत नाहीं असें) होत नाहीं. याच फल सांगणाऱ्या सूत्राचा पुढें दहाव्या सूत्राला आरंभ करून सूत्रकार विस्तार करतील. (५)

[आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सहाव्या सूत्रापासून आठव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. ६) बृहदा.

---

१ अमावास्येला केली जाणारी जी दर्श-नामक इष्टि ती प्रकृति (म्हणजे मूल) होय; व पशु वगैरे जे याग आहेत ते विकृती (म्हणजे तिचे विस्तार) होत. यामुळें जरी दर्शनामक इष्टीपेक्षां पशु वगैरे याग भिन्न आहेत, तरी दर्श-नामक इष्टीमध्यें सांगितलेल्या सर्व अंगभूत गोष्टींचा पशु वगैरे यागांमध्यें संग्रह होतो, त्याप्रमाणेंच ज्ञानें भिन्न भिन्न असूनहि त्यांमध्यें एक प्रकृति आणि इतर विकृती असा जर प्रकृतिविकृतिभाव असता, तर प्रकृतीमध्यें सांगितलेल्या अंगभूत गोष्टींचा विकृतीमध्यें संग्रह झाला असता. परंतु ज्ञानांमध्यें प्रकृतिविकृतिभाव मानण्याला कांहीं प्रमाण नसल्यामुळें एका ज्ञानाला ज्या अंगभूत गोष्टी त्यांचा इतर ठिकाणीं संग्रह होणार नाहीं.

रण्यक आणि छांदोग्य या दोन्ही ठिकाणीं उद्गीथविद्येमध्यें मुख्य प्राणाची उपासना सांगितली आहे. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, पूर्वीं सांगितलेल्या युक्तीवरून या दोन्ही ठिकाणची 'उद्गीथविद्या' एकच मानली पाहिजे. आतां, जरी दोन्ही ठिकाणीं उपक्रम निरनिराळा केला आहे, तरी तेवढ्यावरून कांहीं विद्या भिन्न मानतां येत नाहींत. शिवाय, 'इतर प्राणांची निंदा करणें' वगैरे पुष्कळ गोष्टी दोन्ही ठिकाणीं सारख्याच सांगितल्या आहेत. ( सू. ७ ) आतां येथें सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, येथें विद्या भिन्नच मानल्या पाहिजेत. कारण, छांदोग्यामध्यें उद्गीथाचा अवयव जो ओंकार त्याची उपासना सांगितली आहे; व तेथें उद्गीथाचा कर्ता प्राण आहे; आणि बृहदारण्यकामध्यें सगळ्या उद्गीथाची उपासना सांगितली आहे; व तेथें उद्गीथाचा कर्ता उद्गातानामक ऋत्विज आहे. तेव्हां अशा रीतीनें विवक्षित अर्थ भिन्न भिन्न असल्यामुळें केवळ भाषेच्या साम्यावरून विद्या एक होत नाहीं. ( सू. ८ ) आणि म्हणूनच जरी येथें दोन्ही ठिकाणीं 'उद्गीथविद्या' हें एकच नांव आहे, तरी त्यावर भिस्त ठेवून विद्या एक मानतां येत नाहीं असें समजावें. ]

## अन्यथात्वं शब्दादिति चेन्नाविशेषात् ॥ ६ ॥

### ६ शब्द ( भिन्न ) असल्यामुळें ( उद्गीथ-विद्या ) भिन्न आहेत असें म्हणाल तर नाहीं. कारण ( पुष्कळ गोष्टी ) एक आहेत. ( ३ )

वाजसनेय श्रुतीमध्यें 'ते देव म्हणालेः—अहो ! यज्ञामध्यें असुरांना उद्गीथाच्या योगानें आपण जिंकूं या' ( बृ. १।३।१ ); ते वाणीला म्हणालेः— 'तूं आमच्याकरितां गा' ( बृ. १।३।२ ). असा उपक्रम करून, 'वाणी वगैरे प्राणांना असुरांनीं पातकानें विद्ध केलें' अशी त्यांची निंदा करून, पुढें '( देवांनीं ) मुख्यप्राणाचा आश्रय केला' असें पुढील वाक्यांत सांगितलें आहेः—'मग ते मुखांतील प्राणाला म्हणालेः—तूं आमच्याकरतां गा. ( मुख्यप्राणानें ) बरें ( असें म्हटलें; आणि मग ) त्यानें त्यांच्याकरतां गाइलें' ( बृ. १।३।७ ). त्याप्रमाणेंच, छांदोग्यामध्यें देखील 'याच्या योगानें आपण ह्या ( असुरांचा ) पराभव करूं ( असें समजून देवांनीं ) उद्गीथाचा आश्रय केला' ( छां. १।२।१ ) असा उपक्रम करून 'इतर

---

१ हें पूर्वपक्षसूत्र आहे.

२ उद्गीथ म्हणजे यज्ञामधील गायनरूपी एक प्रकारचें कर्म.

३ मागें अ. २ पा. ४ सू. १८ टी. १ पहा.

प्राणांना असुरांनीं पातकानें विद्ध केलें ' अशी त्यांची निंदा करून ( वाजसनेयकांत सांगितल्या– ) प्रमाणेंच ' ( देवांनीं ) मुख्य प्राणाचा आश्रय केला ' असें पुढील वाक्यांत सांगितलें आहे :— ' मग जो हा मुखांतील प्राण आहे त्या रूपानें ( त्या देवांनीं ) उद्गीथाची उपासना केली[४] ' ( छां. १।२।७ ). दोन्ही ठिकाणीं प्राणाचीच प्रशंसा केली असल्यामुळें प्राणविद्येचाच विधि येथें सांगितला आहे असें निश्चित होतें.

आतां येथें असा संशय येतो कीं या ठिकाणीं भिन्न विद्या सांगितल्या आहेत किंवा एकच विद्या सांगितली आहे. मग तुझें काय म्हणणें आहे ? ( पूर्वपक्षी म्हणतो; माझें म्हणणें असें आहे कीं) वर[५] सांगितलेल्या न्यायानें विद्या एकच सांगितली आहे असें मानलें पाहिजे.

शंका :—( दोन्ही ठिकाणीं ) एकच विद्या सांगितली आहे असें मानणें बरोबर नाहीं. कारण ( दोन्ही ठिकाणचे ) उपक्रम निरनिराळे आहेत. वाजसनेयींचा उपक्रम निराळा आहे; व छंदोगांचाहि निराळाच आहे. उदा०—' तूं आमच्याकरितां गा ' ( बृ. १।३।२ ) या वाक्यांत ' प्राण हा उद्गीथाचा कर्ता आहे ' असें वाजसनेयी लोक सांगतात. परंतु ' ( देवांनीं ) उद्गीथाची[६] त्या ( प्राणाच्या ) रूपानें उपासना केली ' ( छां. १।२।७ ) या वाक्यांत ' प्राण हा उद्गीथच आहे ' असें छंदोग लोक सांगतात. तेव्हां ' दोन्ही ठिकाणीं एकच विद्या सांगितली आहे ' असें कसें म्हणतां येईल ?

उत्तर :—हा दोष येत नाहीं. कारण एवढ्या भेदावरून[७] विद्यांचें ऐक्य नाहींसें होत नाहीं. कारण, दोन्ही ठिकाणीं ( दुसऱ्या ) पुष्कळ ( गोष्टींचें ) ऐक्य देखील प्रतीत होतें. उदा०—' देव आणि असुर यांच्या संग्रामाचा उपक्रम करणें,

४ ' उद्गीथ ' म्हणजे सामगान करणें. ' त्याची ' म्हणजे त्या सामगानाच्या आरंभींचा जो ओंकाररूपी अवयव त्याची प्राणरूपानें उपासना केली.

५ या पादाच्या पहिल्या सूत्रांत सांगितल्याप्रमाणें.

६ उद्गीथाची म्हणजे सामाचा अवयव जो ओंकार त्याची.

७ सर्व उद्गीथ कर्म करणारा जो प्राण त्याची उपासना वाजसनेयींच्या शाखेमध्यें म्हणजे बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें सांगितली आहे; आणि छांदोग्य उपनिषदामध्यें उद्गीथाचा अवयव जो ओंकार त्याच्यावर प्राणाची भावना करून त्या ओंकाराची उपासना सांगितली आहे. तेव्हां एका ठिकाणीं उद्गीथ कर्म करणाऱ्याची उपासना सांगितली आहे; व दुसऱ्या ठिकाणीं उद्गीथाचीच सांगितली आहे असा एक भेद आहे. तसेंच, एके ठिकाणीं ' उद्गीथ ' शब्दानें सर्व उद्गीथ कर्म घेतलें आहे, व दुसऱ्या ठिकाणीं उद्गीथाचा एक भाग म्हणजे ओंकारच तेवढा घेतला आहे असा दुसरा भेद आहे. असे दोन्ही ठिकाणीं उपासना सांगण्यांत दोन भेद आहेत.

असुरांना जिंकण्याविषयींचा बेत करणें, उद्गीथाचा उपन्यास करणें, वाणी वगैरेंना संबोधून बोलणें, नंतर त्यांची निंदा करून प्राणाची कास धरणें, नंतर त्याच्या शौर्याच्या योगानें अश्मलोष्ठाच्या दृष्टान्ताप्रमाणें असुरांचा विध्वंस होणें ' इत्यादि पुष्कळ गोष्टी दोन्ही ठिकाणीं एकच आहेत असें प्रतीत होतें. शिवाय, वाजसनेयकामध्यें देखलि प्राणाचें उद्गीथाशीं सामानाधिकरण्य सांगितलें आहे. उदा०—' हा खरोखर उद्गीथ आहे ' (बृ. १।३।२३). तेव्हां ' प्राण हा उद्गीथाचा कर्ता आहे ' हीं गोष्ट छांदोग्यामध्येंसुद्धां गौण रीतीनें मानावी. तेव्हां यावरून (दोन्ही ठिकाणीं) विद्या एकच सांगितली आहे असें सिद्ध झालें. (६)

## न वा प्रकरणभेदात् परोवरीयस्त्वादिवत् ॥ ७ ॥

### ७ परंतु प्रकरणें भिन्न असल्यामुळें ( विद्या एक ) नाहीं. ' मोठ्याहून मोठा ' इत्यादि ( उपासनां- ) प्रमाणें हें होय. (३).

परंतु येथें ' विद्या एक आहे ' असें मानणें सयुक्तिक नाहीं; तर ' विद्या भिन्न आहेत ' असेंच मानणें सयुक्तिक आहे. कशावरून ? प्रकरणें भिन्न आहेत यावरून; म्हणजे उपक्रम भिन्न आहेत यावरून. या ठिकाणीं उपक्रम भिन्न आहेत असें दृष्टीस पडतें. प्रथमतः छांदोग्यामध्यें ' ओम् ' या अक्षराची उद्गीथरूपानें उपासना करावी

---

८ अ. २ पा. ४ सू. १८ टीप १ पहा.

९ म्हणजे प्राणालाच ' उद्गीथ ' असें म्हटलें आहे. तात्पर्य– छांदोग्यामध्येंच फक्त प्राणाला ' उद्गीथ ' म्हटलें आहे असें नाहीं, तर बृहदारण्यकामध्यें देखील त्याच प्रकरणाच्या शेवटीं प्राणाला ' उद्गीथ ' म्हटलें आहे. पण असें असूनही ज्याप्रमाणें त्या बृहदारण्यकामध्यें दोन विद्या सांगितल्या आहेत, म्हणजे पूर्वी प्राणविद्या सांगितली आहे व शेवटीं उद्गीथविद्या सांगितली आहे असें मानीत नाहींत, तर शेवटीं जेथें प्राणाला ' उद्गीथ ' म्हटलें आहे तेथें उद्गीथ शब्दाचा ' उद्गीथ कर्म करणारा प्राण ' असा अर्थ लक्षणेनें घेऊन एकच विद्या सांगितली आहे, म्हणजे उद्गीथविद्या आणि प्राणविद्या एकच आहेत असें मानतात; त्याप्रमाणें छांदोग्यामध्यें सुद्धां उद्गीथ शब्दाचा ' उद्गीथ कर्म करणारा प्राण ' असा अर्थ लक्षणेनें घेतला म्हणजे छांदोग्यामध्यें सुद्धां तीच विद्या सांगितली आहे असें म्हणतां येतें. तसेंच, ' एका ठिकाणीं उद्गीथ घेतलें आहे व दुसऱ्या ठिकाणीं फक्त ओंकार म्हणजे उद्गीथाचा एक भाग घेतला आहे ' हाही भेद बरोबर नाहीं. कारण छांदोग्यामध्यें ' ओंकार ' शब्दाचा ' ओम् हा शब्द ज्याच्या आरंभीं आहे असें सर्व उद्गीथ ' असा अर्थ घेतां येतो. ( भा. ). एकंदरीत, दोन्ही ठिकाणची विद्या एकच आहे असें सिद्ध होतें असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१ उपक्रम.

( छां. १।१।१ ) अशा रीतीनें 'उद्गीथाचा अवयव जो ओंकार तो उपास्य आहे' असा उपक्रम करून, पुढें 'सर्व रसांचा सार असणें'² इत्यादि ओंकाराच्याच गुणांचें वर्णन करून, नंतर 'हें खरोखर या अक्षराचेंच वर्णन आहे' ( छां. १।१।१० ) अशा रीतीनें पुन्हां त्याच ओंकाररूप उद्गीथाच्या अवयवाचा उल्लेख करून, त्याच्या संबंधानें देव आणि असुर यांची आख्यायिका सांगून त्या प्रसंगानें '( देवांनीं ) उद्गीथाची त्या प्राणाच्या रूपानें उपासना केली' ( छां. १।२।२ ) असें सांगितलें आहे. आतां, जर 'उद्गीथ' या शब्दानें सगळ्या (उद्गीथाची) उपासना घेतली आणि त्या उपासनेचा कर्ता उद्गातानामक ऋत्विज् घेतला³ तर श्रुतीचा उपक्रम विरुद्ध होईल⁴; शिवाय, लक्षणा स्वीकारावी लागेल. शिवाय⁵, एकाच भागामध्यें असलेला उपसंहार ( त्या भागाच्या ) उपक्रमाला⁶ अनुसरून असला पाहिजे ( असा नियम आहे ). तेव्हां, यावरून येथें

२ स्थावरजंगम सर्व वस्तू पृथ्वीच्या आश्रयानें राहत असल्यामुळें त्या सर्व वस्तूंचा पृथ्वी हा 'रस' आहे म्हणजे ती सारभूत आहे. ती पृथ्वी उदकामध्यें ओतप्रोत भरली असल्यामुळें त्या पृथ्वीचा उदक हा रस आहे. त्या उदकापासून व्रीहि, यव वगैरे ओषधी उत्पन्न होत असल्यामुळें उदकाचा ओषधी हा रस आहे. त्या ओषधींचाच अन्नाच्या द्वारानें पुरुषरूपानें म्हणजे शरीररूपानें परिणाम होत असल्यामुळें ओषधींचा पुरुष हा रस आहे. पुरुषामध्यें वाणी ( म्हणजे शब्द ) मुख्य असल्यामुळें पुरुषाचा वाणी हा रस आहे. या वाणीमध्यें ऋचा मुख्य असल्यामुळें वाणीचा ऋचा हा रस आहे. ऋचांमध्यें साम हें मुख्य असल्यामुळें ऋचांचा साम हा रस आहे. त्या सामामध्यें ओंकार मुख्य असल्यामुळें त्या सामांचा ओंकार हा रस आहे. अशा रीतीनें 'सर्व रसांचा सार असणें' हा गुण ( म्ह. धर्म ) ओंकारावर आहे. ( शां. भा. ) तात्पर्य-ज्या अर्थी हें ओंकाराच्या गुणांचें वर्णन केलें आहे, त्या अर्थी तो ओंकारच उपास्य आहे असें सिद्ध होतें.

३ मागील सूत्र ६ टीप ९ मध्यें सांगितल्याप्रमाणें लक्षणा घेतली असतां सगळ्या उद्गीथाची उपासना घेतां येते, आणि उद्गीथ कर्म करणारा ऋत्विज् घेतां येतो.

४ कारण, उद्गीथाचा अवयव जो ओंकार त्याची उपासना करावी असा उपक्रम केला आहे.

५ आतां छांदोग्यामध्यें उद्गीथ शब्दाची 'उद्गीथाचा अवयव' या अर्थी लक्षणा तुम्हांलाही ( म्हणजे विद्या भिन्न भिन्न आहेत असें मानणाऱ्या सिद्धान्त्यालाही ) घ्यावी लागतेच. तेव्हां 'लक्षणा घेणें' हा दोष मलाच ( म्हणजे विद्या एकच आहे असें मानणाऱ्या पूर्वपक्ष्यालाच ) एकट्याला आहे असें नाहीं. तसेंच, उपक्रमामध्यें ओम् या अक्षराची 'ओम् अक्षर ज्यामध्यें आहे असें सगळें उद्गीथ कर्म करणारा' या अर्थी लक्षणा घेतली म्हणजे उपक्रमही विरुद्ध होत नाहीं अशी जी शंका येते तिच्यावर हें उत्तर दिलें आहे.

६ पुढें ज्या विषयाचें प्रतिपादन करावयाचें असेल त्या विषयाकडे लोकांचें लक्ष लागावें या हेतूनें जी आरंभीं त्या विषयाची लोकांना थोडक्यांत ओळख करून दिली जाते तिला 'उपक्रम' म्हणतात. त्या उपक्रमामध्यें विषयवाचक पदाची लक्षणा घेणें बरोबर नाहीं. कारण, वक्ता हा आरंभीं उपक्रमामध्यें लक्षणेनें बोलत नाहीं. कारण, वक्ता उपक्रमामध्येंच जर लक्षणेनें बोलेल, तर श्रोत्यांना खऱ्या विषयाची ओळख होणार नाहीं. वक्त्याच्या भाषणांतील पूर्व वाक्यांच्या

ओंकाररूप उद्गीथाच्या अवयवावर प्राणाची भावना सांगितली आहे असें सिद्ध होतें. परंतु वाजसनेयकामध्यें 'उद्गीथ' शब्दाचा '(उद्गीथाचा) अवयव' असा अर्थ घेण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळें त्या शब्दावरून सगळया (उद्गीथाच्या) उपासनेचा बोध होतो. शिवाय, 'तूं आमच्याकरितां गा' (बृ. १।३।१) या वाक्यांत देखील त्या उपासनेचा कर्ता उद्गातानामक ऋत्विज् प्राणरूपानें सांगितला आहे हा दुसरा (भेदाचा) प्रकार आहे. आतां, तेथें प्राणाचें जें उद्गीथाशीं सामानाधिकरण्य सांगितलें आहे तें देखील 'जो प्राण उद्गाता या रूपानेंच सांगण्याची श्रुतीची विवक्षा आहे तो सर्वांचा आत्मा आहे' असें प्रतिपादन करण्याकरितांच सांगितलें आहे; त्यावरून 'विद्या एक आहे' ही गोष्ट सिद्ध होत नाहीं. शिवाय, तेथें देखील 'उद्गीथ' शब्द आहे खरा; परंतु त्याचा '(उद्गीथरूप) सबंध भाग' असा अर्थ आहे. अशा रीतीनें या दोन्ही श्रुतींमध्यें वैषम्य आहे. आतां, 'प्राण हा उद्गाता असूं शकत नाहीं' या कारणावरून 'तो उद्गाता आहे' या गोष्टीचा त्याग करतां येतो असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, उपासनेकरितां 'प्राण हा उद्गीथरूप आहे' असें जसें सांगतां येतें, तसें 'तो उद्गातृरूप

---

धोरणावरून वक्त्याचें काय तात्पर्य आहे हें श्रोत्यांच्या मनांत आल्यानंतर त्यावरून पुढील वाक्यांमध्यें एखादा शब्द लाक्षणिक अर्थानें घातला आहे असें श्रोत्यांच्या मनांत येईल. परंतु उपक्रमामध्येंच म्हणजे आरंभींच्या वाक्यांतच विषयवाचक शब्द लाक्षणिक अर्थानें घातला आहे असें श्रोत्यांच्या मनांत येणार नाहीं. म्हणून वक्ताही त्या ठिकाणीं लाक्षणिक शब्दाचा उपयोग करीत नाहीं. तेव्हां येथें उपक्रमामध्यें ओंकार शब्दाचा लक्षणेनें दुसरा अर्थ घेतां येत नाहीं; व उपसंहार हा उपक्रमाला अनुसरूनच असला पाहिजे असा नियम असल्यामुळें उपसंहारामध्यें उद्गीथ घेतां येत नाहीं व उद्गीथ कर्म करणाराही घेतां येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

७ बृहदारण्यकामध्यें प्राणविद्येच्या शेवटीं जें प्राणाचें उद्गीथाशीं सामानाधिकरण्य सांगितलें आहे म्हणजे प्राणाला 'उद्गीथ' असें म्हटलें आहे तें 'प्राणच उद्गीथ आहे' असें समजून 'प्राणविद्या हीच उद्गीथविद्या' असें त्या विद्येचें ऐक्य समजावें या उद्देशानें म्हटलें नाहीं, तर प्राणविद्येमध्यें प्राणाचा कांहीं गुण दाखवावा या उद्देशानें म्हटलें आहे. प्राण हा उद्गीथ आहे (म्हणजे उद्गीथ कर्म करणारा आहे) असें म्हटल्यानें 'उद्गीथ कर्म करणें' हा प्राणाचा गुण दाखविला जातो. आतां 'प्राण हा उद्गीथ आहे' या वाक्यांत उद्गीथ कर्म करणारा या अर्थाचा वाचक असा 'उद्गाता' हा शब्द घातला असतांही जरी वरील गुण दाखविला जातो, तरी तेथें उद्गीथ शब्द मुद्दाम जो घातला आहे; त्याचा उद्देश 'प्राण' हा उद्गीथ कर्म करणारा आहे; इतकेंच नव्हे, तर तो प्राण उद्गीथस्वरूपच आहे म्हणजे जणूं काय तो उद्गीथाचा आत्माच आहे, असें दाखविण्याचा आहे.

८ मागें सू. ६ टी. ७ यामध्यें सांगितलेला दुसरा भेद पहा.

९ 'प्राण हा स्वतः उद्गीथस्वरूप नाहीं, तर तो उद्गाता आहे म्हणजे उद्गीथ कर्म करणारा आहे' असें जर सिद्ध होईल, तर प्राण व उद्गीथ हे दोन्ही भिन्न भिन्न असल्यामुळें प्राणविद्या आणि उद्गीथविद्या ह्या भिन्न भिन्न होतील. परंतु प्राण हा जड असल्यामुळें त्याला वास्तविक

आहे' असेंही सांगतां येईल. शिवाय, प्राणाच्या सामर्थ्यामुळेंच उद्गाता हा आपलें उद्गातृकर्म करतो; म्हणून 'प्राण हा उद्गाता आहे' या गोष्टीचा असंभव नाहीं. ही गोष्ट तेथेंच श्रुतीनें सांगितली आहे. उदा०—'त्या ( उद्गात्या ) नें वाणीच्या योगानें आणि प्राणाच्या योगानेंच गायलें' (बृ. १।३।२४). शिवाय, ज्या ठिकाणीं विवक्षित अर्थ भिन्न भिन्न आहेत असें निश्चित होतें, त्या ठिकाणीं केवळ भाषेच्या साम्यावरून एकच अर्थ विवक्षित आहे असें ठरविणें बरोबर नाहीं. उदा०—अभ्युदयवाक्य आणि पशुकामवाक्य यांमध्यें 'ते तीन प्रकारचे तांदूळ ( दर्शेष्टीच्या देवतांना ) देऊं नयेत; आणि त्यांपैकीं जे मध्यमपरिमाणाचे असतील त्यांचा आठ कपालांवर दातृत्वविशिष्ट अशा अग्नीला पुरोडाश द्यावा' इत्यादि भाषा जरी सारखी आहे, तरी त्यांचे उपक्रम भिन्न असल्यामुळें अभ्युदयवाक्यामध्यें दर्शेष्टींतील देवतांना ते तांदूळ देऊं नयेत असें निश्चित होतें; परंतु पशुकामवाक्यामध्यें एक निराळा यागविधि सांगितला आहे असें निश्चित होतें. त्याप्रमाणेंच, येथेंही उपक्रम भिन्न असल्यामुळें विद्या भिन्न आहेत असें निश्चित होतें.

---

रीतीनें उद्गीथ कर्म करतां येत नाहीं, तेव्हां विद्या भिन्न भिन्न होत नाहींत. आतां 'प्राण हा उद्गीथरूप आहे' असें जें सांगितलें आहे तें उपासनेकरितां सांगितलें आहे; म्हणजे प्राण आणि उद्गीथ यांच्या ऐक्याची भावना करून उपासना करावी असें त्याचें तात्पर्य आहे. यावरून प्राणविद्या आणि उद्गीथविद्या एकच आहेत असें सिद्ध होतें.

१० कारण, उद्गातृकर्म म्हणजे गायन हें उद्गात्याला आपल्या प्राणाच्या सामर्थ्यामुळेंच म्हणजे शक्तीमुळेंच करतां येतें.

११ अमावास्येला दर्श-नामक एक इष्टि करावी असा विधि आहे. त्या विधीचीं अंगें जीं 'वेदि तयार करणें', 'तांदूळ, दूध, दहीं वगैरे हविर्द्रव्यें देवतांना देण्याविषयीं संकल्प करणें' इत्यादि, तीं अमावास्येला करून नंतर दुसरे दिवशीं ती इष्टि करावी असें सांगितलें आहे. आतां, एखादे वेळीं पहाटेस चंद्राची कला सूक्ष्म उगवलेली पाहून त्या दिवशीं एखाद्या मनुष्यानें 'आज अमावास्या लागली आहे' अशा भ्रांतीनें जर देवतांना तांदूळ वगैरे हवी देण्याचा संकल्प केला, व दुसरे दिवशीं सकाळीं सूर्योदयापूर्वी चंद्र उगवलेला त्याच्या दृष्टीस पडला, तर त्यानें पूर्व दिवशीं केलेला संकल्प चतुर्दशीच्या दिवशीं केला असल्यामुळें भलत्या दिवशीं संकल्प केल्याबद्दल त्याला प्रायश्चित्त सांगितलें आहे. कारण भलत्या दिवशीं संकल्प केला म्हणजे 'त्याचा संतति-संपत्तीशीं वियोग होतो' असा दोष आहे. तें प्रायश्चित्त असें कीं 'त्यानें ते ( म्हणजे दर्शेष्टीकरितां संकल्पिलेले ) तांदूळ दर्शेष्टीच्या देवतांना देऊं नयेत; तर त्या तांदुळांपैकीं मध्यमपरिमाणाच्या तांदुळाचा आठ कपालांवर दातृत्वगुणानें युक्त अशा अग्नीला पुरोडाश द्यावा. ही अग्निरूपी देवता दर्शेष्टीमधील देवतेपेक्षां निराळी आहे. दातृत्वगुण म्हणजे संततिसंपत्ति देणें, म्हणजे त्यांच्याशीं वियोग होऊं न देणें. तसेंच, इंद्ररूपी देवतेला मोठ्या परिमाणाच्या तांदुळांचा चरु दह्यामध्यें द्यावा; व सूक्ष्मपरिमाणाच्या तांदुळांचा म्हणजे कण्याचा चरु विष्णुरूपी देवतेला दुधामध्यें द्यावा असें 'अभ्युदय'-वाक्यामध्यें सांगितलें आहे. ( अभ्युदय म्हणजे चंद्राचा उदय; त्याच्या

'मोठ्याहून मोठा' इत्यादि (उपासनां-) प्रमाणें हें होय. 'ज्याप्रमाणें 'आकाशच ह्यांच्यापेक्षां मोठें आहे, आकाशच (ह्यांचा) आश्रय आहे; तो हा मोठ्याहून मोठा उद्गीथ[14]; तो हा अनंत' (छां. १।९।१-२) या वाक्यांत 'मोठ्याहून मोठा असणें' या गुणानें युक्त अशा उद्गीथाची जी उपासना सांगितली आहे ती, आणि 'डोळे, सूर्यमंडल वगैरेंमध्यें राहणें, सोन्याची दाढी असणें' वगैरे गुणांनीं युक्त अशा उद्गीथाची जी उपासना सांगितली आहे ती, या दोहोंमध्यें जरी '(उद्गीथावर) परमात्म्याची भावना करणें' या गोष्टीचें साम्य आहे, तरी पहिली उपासना दुसऱ्या उपासनेहून भिन्न आहे; (त्याप्रमाणें येथेंही समजावें). आतां, ज्याप्रमाणें या दोन्ही उपासना एकाच शाखेमध्यें सांगितल्या असूनही तेथें परस्पर ठिकाणीं सांगितलेल्या अंगभूत गोष्टींचा परस्पर ठिकाणीं संग्रह होत नाहीं, त्याप्रमाणें भिन्न शाखांमधल्या या उद्गीथोपासनेसारख्या ज्या उपासना आहेत त्यांसंबंधानें देखील (असेंच समजावें). (७)

---

संबंधानें या वाक्यामध्यें विचार आहे म्हणून याला 'अभ्युदयवाक्य' म्हणतात.) हें प्रायश्चित्ता-दाखल सांगितलेलें कर्म दर्शेष्टीला अंगभूत आहे म्हणजे दर्शेष्टि करतांनाच तें करावयाचें आहे. हा एक स्वतंत्र याग आहे असें समजूं नये. कारण उपक्रमामध्यें 'त्यानें तीन प्रकारचे तांदूळ' असें म्हटलें आहे. आतां 'पशुकाम'-वाक्यामध्यें असें सांगितलें आहे:—ज्याला पशूंची इच्छा असेल त्यानें अमावास्येला सांगितलेली दर्शेष्टि करून नंतर गाईचीं वांसरें गाईपासून दूर बांधावीं. पुढें केल्या जाणाऱ्या यागाला दुधाची जरूर असल्यामुळें कांहीं वेळानें गाईंनीं धार द्यावी या उद्देशानें हीं वांसरें दूर बांधावयाला सांगितलीं आहेत; व यापुढें 'मध्यमपरिमाणाच्या तांदुळांचा' इत्यादि जें कर्म सांगितलें आहे तें अगदीं हुबेहूब 'अभ्युदय'-वाक्यांत सांगितलेल्या कर्माप्रमाणें सांगितलें आहे. परंतु हें कर्म दर्शेष्टीला अंगभूत मात्र नव्हे, तर हा एक स्वतंत्र याग आहे असें समजावें. कारण येथें उपक्रमामध्यें 'दर्शेष्टि करून नंतर' असें म्हटलें आहे. तेव्हां यावरून भाषेचें साम्य असूनही जर उपक्रम भिन्न असला तर तात्पर्यार्थ भिन्न असतो असें सिद्ध झालें.

१२ परमात्माच.

१३ ह्या सर्व भूतांपेक्षां.

१४ उद्गीथावर परमात्म्याची भावना करून त्या उद्गीथाची परमात्मरूपानें उपासना करावी असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

१५ डोळ्यामध्यें आणि सूर्यमंडलामध्यें असणारा जो सोन्याच्या दाढीचा (म्हणजे अत्यंत तेजस्वी) पुरुष म्हणजे अर्थातच परमात्मा त्याची उद्गीथावर भावना करून त्या उद्गीथाची परमात्मरूपानें उपासना छांदोग्यामध्यें (१।६-७) सांगितलेली आहे. (अ. १ पा. १ सू. २० भाष्य पहा.)

१६ छांदोग्य उपनिषदामध्यें.

१७ छांदोग्य आणि बृहदारण्यक या दोन शाखांमध्यें सांगितलेल्या ज्या भिन्न भिन्न उपासना पूर्वीं दाखविल्या आहेत त्यांसंबंधानें.

## संज्ञातश्चेत्तदुक्तमस्ति तु तदपि ॥ ८ ॥

**८ संज्ञा ( एक ) असल्यामुळें ( विद्या एक आहेत ) असें म्हणशील तर ( तेंही जुळत नाहीं हें वर ) सांगितलें आहे. ( शिवाय, भिन्न विद्यांच्या ठिकाणीं ) देखील ( संज्ञा एक ) असूं शकते. परंतु ( जेथें विद्या भिन्न मानण्याला कांहीं कारण नाहीं तेथें संज्ञा एक असल्यामुळें विद्या एक असूं शकतील ). ( ३ )**

आतां जर असें म्हणशील कीं 'येथें संज्ञा एक असल्यामुळें एकच विद्या सांगितली आहे असें मानणें सयुक्तिक आहे; आणि दोन्ही ठिकाणीं उद्गीथविद्या ही एकच संज्ञा आहे', तर तेंही जुळत नाहीं. ही गोष्ट वरील सात सूत्रांमध्यें सांगितलीच आहे; आणि हीच गोष्ट अधिक सयुक्तिक आहे. कारण ती श्रुतीच्या शब्दांना जुळून आहे. परंतु 'संज्ञा एक आहे' ही गोष्ट श्रुतीच्या बाहेरील आहे. कारण श्रुतीमध्यें फक्त 'उद्गीथ' शब्द आढळल्यावरून व्यावहारिक लोकांनीं ( आपल्या सोयीकरितां ) त्या श्रुतीमधील विद्येला 'उद्गीथविद्या' असें नांव ठेविलें आहे. शिवाय, 'मोठ्याहून मोठा' इत्यादि ज्या उपासना भिन्न म्हणून प्रसिद्ध [3]आहेत त्यांच्या ठिकाणीं देखील 'उद्गीथविद्या' अशी एकच संज्ञा असलेली दृष्टीस पडते. तसेंच, 'अग्निहोत्र' 'दर्शपूर्णमास' वगैरे कर्में जरी भिन्न म्हणून प्रसिद्ध आहेत तरी तीं ( सर्व ) काठकनामक एका ग्रंथामध्यें सांगितलेलीं असल्यामुळें त्यांना 'काठक' ही एकच संज्ञा प्राप्त झालेली दृष्टीस पडते; त्याप्रमाणें येथेंही होईल[4]. परंतु, जेथें 'विद्या भिन्न आहेत' ही गोष्ट मानण्याला असल्या तऱ्हेचें कांहीं कारण नाहीं, तेथें संज्ञा एक असल्यामुळें विद्याही एकच आहे असें मानतां येईल; उदा०—'संवर्गविद्या' [5]वगैरे[6] ठिकाणीं. ( ८ )

---

१ छांदोग्य आणि बृहदारण्यक या दोन्ही ठिकाणची उद्गीथविद्या भिन्न आहे हीच गोष्ट.

२ मागील सूत्र ६ टीप ७ पहा.

३ ह्या भिन्न भिन्न उपासना मागील सूत्रांत टीपा १४-१५ यांमध्यें दाखविल्या आहेत.

४ म्हणजे विद्या भिन्न भिन्न असूनही 'उद्गीथविद्या' हें नांव एक असूं शकेल.

५ 'संवर्गविद्या' अनेक शाखांमध्यें सांगितली आहे. पण ती सर्व ठिकाणीं एकच आहे. कारण, 'संवर्गविद्या' हें नांव एक आहे. शिवाय, भिन्न भिन्न संवर्गविद्या मानण्याला कांहींच प्रमाण नाहीं. 'संवर्गविद्या' म्हणजे काय तें अ. १ पा. ३ सू. ३४ टीप ३ मध्यें पहा.

६ 'वगैरे' शब्दानें पंचाग्निविद्या घ्यावी.

[ आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें नववें एकच सूत्र आहे. या अधिकरणामध्यें ‘ ओम् हें अक्षर उद्गीथ आहे ’ या छांदोग्य श्रुतीच्या अर्थाविषयीं विचार केला आहे. सारांशः—( सू. ९ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं या श्रुतीमध्यें ‘ ओम् ’ हें अक्षर आणि ‘ उद्गीथ ’ या दोहोंपैकीं कोणत्या तरी एकावर दुसऱ्याचा आरोप केला आहे; किंवा कोणत्या तरी एकाचा अपवाद करून दुसऱ्याचा उपदेश केला आहे; अथवा दोघांचें सर्वथा ऐक्यच आहे; किंवा एक दुसऱ्याचें विशेषण आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं पहिले हे तिन्ही पक्ष बरोबर नाहींत; कारण ‘ आरोपपक्ष ’ घेतला असतां ओम् या अक्षरावर उद्गीथाचा आरोप मानल्यास ‘उद्गीथ’ या शब्दाची ‘उद्गीथासारखें’ या अर्थी लक्षणा मानावी लागेल. किंवा उलट, आरोप मानल्यास ‘ ओम् ’ या अक्षराची लक्षणा मानावी लागेल. तसेंच ‘ अपवादपक्ष ’ घेण्यांत कांहींच फल नाहीं. शिवाय ओम् हें अक्षर आणि उद्गीथ या दोहोंपैकीं कोणत्याही एकावर दुसऱ्याची भ्रांति झालेली नसल्यामुळें अपवादपक्ष संभवतच नाहीं. आतां त्या दोघांचें ऐक्य मानावें तर ‘ श्रुतीमध्यें दोन शब्दांचा प्रयोग व्यर्थ केला आहे ’ असें म्हणावें लागेल. आतां ‘ उद्गीथ हें ओंकाराचें विशेषण आहे ’ असा ‘ विशेषणपक्ष ’ घेतला म्हणजे मात्र कांहीं दोष येत नाहीं. ओम् हें अक्षर सर्व वेदांमध्यें असल्यामुळें त्यांपैकीं फक्त उद्गीथाचे अवयव असें जें ओम् हें अक्षर त्याचेंच ग्रहण व्हावें यासाठीं त्याला उद्गीथ हें विशेषण दिलें आहे. आतां जरी या पक्षीं उद्गीथ शब्दाची उद्गीथाचा अवयव या अर्थी लक्षणा द्यावी लागते, तरी ही लक्षणा जवळची आहे. शिवाय, समुदायवाचक शब्द अवयवाला लावण्याची लोकांमध्यें वहिवाट आहे. उदा०:—धोतराचा एक भाग जळला तरी तेथें ‘ धोतर जळालें ’ असें म्हणतात. एकंदरींत येथें विशेषणपक्षच घेतला पाहिजे असें सिद्ध झालें. ]

## व्याप्तेश्च समञ्जसम् ॥ ९ ॥

### ९ आणि ( ओम् हें अक्षर सर्व वेदांना ) व्याप्त करीत असल्यामुळें ( त्याचें ‘ उद्गीथ ’ हें विशेषण आहे असेंच मानणें ) संगतवार आहे. ( ४ )

‘ ओम् हें अक्षर उद्गीथ आहे, त्याची उपासना करावी ’ ( छां. १।१।१ ) या वाक्यांत ‘ अक्षर ’ आणि ‘ उद्गीथ ’ या दोन शब्दांमध्यें सामानाधिकरण्य सांगितलें आहे. आतां ह्या सामानाधिकरण्यामध्यें ‘ अध्यास किंवा अपवाद किंवा एकत्व किंवा विशेषण ’ असे चार पक्ष भासत असल्यामुळें यांपैकीं कोणता पक्ष घेणें येथें सयुक्तिक आहे या गोष्टीचा विचार करणें आहे. त्यांपैकीं ज्याला ‘ अध्यास ’ म्हणून म्हणतात त्यामध्यें दोन वस्तूंपैकीं एका वस्तूची बुद्धि

( मनांतून ) नाहींशी न होतां त्या वस्तूच्या ठिकाणीं दुसऱ्या वस्तूची बुद्धि केली जाते. कारण, ज्या वस्तूच्या ठिकाणीं दुसऱ्या वस्तूची बुद्धि केली जाते त्या वस्तूच्या ठिकाणीं त्या दुसऱ्या वस्तूची बुद्धि असून त्या ( प्रथम ) वस्तूचीही बुद्धि असतेच. उदा०—नांवाच्या ठिकाणीं ब्रह्माची बुद्धि केली असूनही त्या नांवाच्या ठिकाणीं नांवाची बुद्धि कायम असतेच¹; ब्रह्माच्या बुद्धीमुळें ती ( मनांतून ) नाहींशी होत नाहीं. किंवा ( दुसरें उदाहरण म्हटलें म्हणजे ) 'प्रतिमा' वगैरेंच्या ठिकाणीं 'विष्णु' वगैरे देवतांची बुद्धि करणें ( हें होय ). त्याप्रमाणेंच येथेंही 'अक्षराच्या ठिकाणीं उद्गीथाची बुद्धि केली आहे किंवा उद्गीथाच्या ठिकाणीं अक्षराची बुद्धि केली आहे' असें मानतां येईल. आतां ज्याला 'अपवाद' म्हणतात त्यामध्यें एका वस्तूच्या ठिकाणीं त्या वस्तूची जी अगोदर झालेली मिथ्याबुद्धि निश्चित झालेली असते त्या अगोदर झालेल्या मिथ्याबुद्धीला मागून जी त्या वस्तूची यथार्थबुद्धि उत्पन्न होते ती ( मनांतून ) नाहींशी करते. उदा०—देहेंद्रियांच्या समुदायाच्या ठिकाणीं ( हा आत्मा आहे ) अशी जी आत्म्याची ( मिथ्या– ) बुद्धि अगोदरपासून झालेली आहे ती, 'तें तूं आहेस' ( छां.६।७।८ ) इत्यादि श्रुतींवरून 'आत्मा हाच आत्मा² आहे' अशी जी आत्म्याची यथार्थ-बुद्धि मागून उत्पन्न होते तिच्या योगानें नाहींशी होते; किंवा दिशेबद्दल जी भ्रमात्मक बुद्धि अगोदर असते ती दिशेबद्दलच्या यथार्थबुद्धीनें नाहींशी होते³; किंवा उद्गीथाच्या बुद्धीनें अक्षराची बुद्धि नाहींशी होते⁴ असें मानतां येईल.

---

१ 'ओम्' या नांवावर ब्रह्माची बुद्धि करून 'ओम् हें नांव ब्रह्म आहे' असें म्हटलें असतांही 'ओम् हें नांव आहे' अशी पहिली बुद्धि कायम असतेच. 'ओम् हें नांव ब्रह्म आहे' ह्या वाक्यामध्यें 'ब्रह्म' हा शब्द लक्षणेनें नांवाला लावला आहे असें समजावें.

२ देहेंद्रियांहून भिन्न असा जो जीवात्मा तोच खरा आत्मा आहे; तो जीवात्मा देहेंद्रियस्वरूपी नाहीं.

३ एखाद्या मनुष्याला रात्रीं अंधारामध्यें पश्चिम दिशेच्या ठिकाणीं 'ही पूर्व दिशा आहे' असें पूर्व दिशेचें मिथ्याज्ञान झाल्यानंतर पुढें सूर्योदय झाला असतां त्याला खऱ्या पूर्व दिशेचें ज्ञान होतें; व त्यामुळें त्याचें प्रथम झालेलें पूर्व दिशेचें मिथ्याज्ञान नाहींसें होतें.

४ 'ओम्' हें अक्षर उद्गीथ आहे या वाक्यामध्यें 'ओम् हें अक्षर' आणि 'उद्गीथ' या दोहोंपैकीं 'उद्गीथ' हें उद्देश्य आणि 'ओम् अक्षर' हें विधेय घेतलें असतां 'उद्गीथ म्हणून जें आहे तें ओम् हें अक्षर आहे' असा अर्थ होतो, म्हणजे तें अर्थात् उद्गीथ नव्हे असें समजतें. ज्याप्रमाणें '( भासणारें ) रुपें हें शिंप आहे' असें म्हटलें असतां अर्थातच 'हें रुपें नव्हे, तर तें रुपें असें फक्त भासतें' असें समजतें, त्याप्रमाणेंच हें होय; व त्या ठिकाणीं जसें शिंपेच्या ज्ञानानें रुप्याचें ज्ञान नाहींसें होतें, तसें येथेंही अक्षराच्या ज्ञानानें उद्गीथाचें ज्ञान नाहींसें होतें. आतां, 'ओम् अक्षर' हें उद्देश्य आणि 'उद्गीथ' हें विधेय घेऊन 'ओम् हें जें अक्षर आहे तें उद्गीथ आहे' असा अर्थ केला असतांही उद्गीथाच्या ज्ञानानें अक्षराचें ज्ञान नाहींसें होतें.

आतां, अक्षर आणि उद्गीथ या शब्दांचें 'एकत्व' म्हणजे 'त्यांचा भिन्न अर्थ नसणें' हें होय. उदा०—द्विजोत्तम[5], ब्राह्मण, भूमिदेव[6] (ह्यांचें एकत्व आहे). आतां (ओम् अक्षराचें उद्गीथ हें) 'विशेषण' आहे, म्हणजे 'सर्व वेदांना व्याप्त करणारें[7] असें जें ओम् अक्षर त्याचें ग्रहण प्राप्त झालें असतां उद्गीथनामक वेदाला व्याप्त करणाऱ्या ओम् ह्या अक्षराचें ग्रहण करणें' होय. ज्याप्रमाणें 'निळें जें कमल तें आण' (या वाक्यांत 'निळें' हें कमलाचें विशेषण आहे), त्याप्रमाणें येथें देखील 'उद्गीथरूप[8] जो हा ओंकार त्याची उपासना करावी' (या वाक्यांत उद्गीथ हें ओंकाराचें विशेषण आहे असें समजावें). तेव्हां अशा रीतीनें या सामानाधिकरण्यवाक्याचा विचार केला असतां त्यामध्यें वरील चार पक्ष भासतात. त्यांपैकीं अमकाच पक्ष येथें विवक्षित आहे असें निश्चित करण्याला कांहीं विशेष कारण नसल्यामुळें 'ही गोष्ट येथें अनिश्चितच आहे' असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—'आणि ओम् हें अक्षर सर्व वेदांना...' इत्यादि. सूत्रांतील 'आणि' हा शब्द 'परंतु' या शब्दाच्या जागीं आहे; व तो (वरील) तीन पक्षांचें निवारण करण्याकरितां घातला आहे. तेव्हां वरील तीन पक्ष दोषयुक्त असल्यामुळें येथें त्याज्य आहेत. विशेषणरूप एक पक्षच तेवढा दोषरहित असल्यामुळें येथें ग्राह्य आहे. आतां (वरील तीन पक्षांपैकीं) अध्यास पक्षावर[9] (असे दोष येतात कीं) ज्या (वस्तूची) बुद्धि इतर वस्तूच्या ठिकाणीं केली जाते त्या वस्तूचा जो वाचक शब्द त्यावर लक्षणा मानावी लागेल[10]; शिवाय, (या अध्यासाला) फलाची कल्पना करावी लागेल[11]. आतां, 'तो खरोखर

---

५ 'द्विज' म्हणजे दांत, ब्राह्मण, आणि पक्षी हे होत. कारण ते 'द्वि' म्हणजे दोनदां 'ज' म्हणजे उत्पन्न होतात. ब्राह्मणांचीही एकदां उपजतांना आणि एकदां मुंजीच्या वेळीं अशी दोनदां उत्पत्ति मानिली आहे. त्या तिघांमध्यें उत्तम म्ह० श्रेष्ठ अशा अर्थानें 'द्विजोत्तम' हा शब्द सर्व ब्राह्मणांना लाविला आहे.

६ भूमीवरील देव म्हणजे ब्राह्मण.

७ सर्व वेदांच्या आरंभीं असणारें.

८ उद्गीथाचा जो एक अवयव तद्रूप.

९ 'अध्यासपक्ष' म्हणजे 'ओम् हें अक्षर उद्गीथ आहे' या वाक्यांतील ओम् या अक्षरावर उद्गीथाची बुद्धि करणें, किंवा उद्गीथावर ओम् या अक्षराची बुद्धि करणें हा पक्ष.

१० मागील टीप १ पहा.

११ कारण, एका वस्तूवर दुसऱ्या वस्तूची बुद्धि विनाकारण केलेली कोठेंही दृष्टीस पडत नाहीं.

( यजमानाच्या ) इच्छांचा पूर्ण करणारा होतो ' ( छां. १।१।७ ) या श्रुतिमध्यें ( या अध्यासाचें ) फल सांगितलेंच आहे असें म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण, तें दुसऱ्याचेंच फल आहे. ' इच्छा पूर्ण करणें ' वगैरे गोष्टींच्या ज्या भावना सांगितल्या आहेत त्यांचें तें फल आहे; ओंकारावर उद्गीथाचा जो अध्यास त्याचें तें फल नव्हे. आतां, अपवादरूप पक्षावर देखील ' फल नसणें ' हा दोष ( अध्यासपक्षा- ) प्रमाणेंच येतो. ' मिथ्याबुद्धीची निवृत्ति हें ( अपवादाचें ) फल आहे ' असें म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण, ( या निवृत्तीपासून ) पुरुषार्थाला कांहीं उपयोग झालेला कळून येत नाहीं. ओंकाराची बुद्धि ही ओंकाराच्याच ठिकाणीं झाली असतां ती त्या ओंकारापासून कधींही दूर होत नाहीं; किंवा उद्गीथाची बुद्धि ही उद्गीथाच्याच ठिकाणीं झाली असतां ती त्या उद्गीथापासून दूर होत नाहीं.[१२] शिवाय, या वाक्याचें वस्तूचें स्वरूप सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाहीं तर उपासनेचा विधि सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे.[१३] तसेंच, एकत्वरूप पक्ष देखील जुळत नाहीं. कारण, त्यापक्षीं एका शब्दापासून विवक्षित अर्थ प्राप्त होत असल्यामुळें दोन शब्दांचा प्रयोग विनाकारण केला असें होईल[१४]. शिवाय, ऋग्वेदविषयक आणि यजुर्वेदविषयक जें ओम् हें अक्षर त्या अर्थीं ओम् या अक्षराची प्रसिद्धि आहे, उद्गीथ शब्दाची प्रसिद्धि नाहीं. त्याप्रमाणेंच, सामवेदाचा जो उद्गीथनामक सबंध दुसरा भाग त्या अर्थीं उद्गीथ शब्दाची प्रसिद्धि आहे, ओंकार शब्दाची प्रसिद्धि नाहीं. यामुळें दोन्ही शब्दांचा एकच अर्थ आहे असें म्हणतां

---

१२ तात्पर्य–' हा ओंकार आहे ' ह्या ज्ञानाचा ओंकारच विषय असल्यामुळें व ' हा उद्गीथ आहे ' ह्या ज्ञानाचा उद्गीथच विषय असल्यामुळें हीं दोन्ही ज्ञानें खरींच आहेत, त्यांना मिथ्याज्ञानें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां अर्थांतच त्या ज्ञानांची निवृत्ति होणार नाहीं. ज्याप्रमाणें ' हा सर्प आहे ' हें ज्ञान दोरीच्या ठिकाणीं झालें तर तें ' ही दोरी आहे ' या खऱ्या ज्ञानानें निवृत्त होतें; पण सर्पाच्या ठिकाणींच जर ' हा सर्प आहे ' असें ज्ञान झालें तर मात्र तें खऱ्या रीतीनें कधींही निवृत्त होत नाहीं म्हणजे त्याचा बाध होत नाहीं.

१३ ज्या वाक्यामध्यें एखाद्या वस्तूचें अमुक स्वरूप आहे असें सांगितलेलें असतें त्या वाक्यापासून त्या वस्तूचें इतर स्वरूप नाहीं असें फलित होतें; म्हणजे त्या वस्तूच्या इतर स्वरूपाचा अपवाद केला जातो. उदा०—' ही दोरी आहे ' या वाक्यांत दोरीचें स्वरूप सांगितलें असल्यामुळें त्यामध्यें सर्पाच्या स्वरूपाचा अपवाद केला जातो. तेव्हां यावरून ज्या वाक्याचें वस्तूचें स्वरूप दाखविण्याविषयीं तात्पर्य असतें, त्या वाक्यामध्यें ' अपवाद '–पक्ष घेतां येतो असें सिद्ध होतें. तेव्हां ' ओम् हें अक्षर उद्गीथ आहे, त्याची उपासना करावी ' ह्या वाक्याचें उपासना सांगण्याविषयीं तात्पर्य असल्यामुळें येथें ' अपवाद ' पक्ष घेतां येत नाहीं.

१४ जर ओंकार आणि उद्गीथ हे दोन्ही शब्द एकाच अर्थाचे असतील, तर त्यांपैकीं एकाच शब्दाच्या उच्चारणानें काम भागत असल्यामुळें दोन शब्द विनाकारण उच्चारले आहेत असें म्हणावें लागेल.

येत नाहीं. तेव्हां परिशेषावरून विशेषणरूप पक्षच घेतला पाहिजे. कारण, ओम् हें अक्षर सर्व वेदांना साधारण आहे. सर्व वेदांना व्याप्त करणारें जें ओम् हें अक्षर तें येथें घेतलें जाऊं नये म्हणून त्या अक्षराला उद्गीथ हें विशेषण दिलें आहे. (एरवीं) ओम् या अक्षरानें उद्गीथाचा अवयवभूत जो ओंकार तोच येथें कसा घेतला जाईल बरें ? शंकाः—या पक्षीं देखील (अध्यासपक्षा-) प्रमाणें लक्षणा मानावीच लागते. कारण, (या पक्षीं) 'उद्गीथ' या शब्दाचा 'उद्गीथाचा अवयव' असा लाक्षणिक अर्थ घ्यावा लागतो. उत्तरः—तूं म्हणतोस तें खरें आहे. तथापि लक्षणेमध्यें देखील 'जवळची' 'दूरची' असें भेद आहेतच. अध्यासपक्षीं एका वस्तूची बुद्धि (त्या वस्तूशीं अगदीं असंबद्ध अशा) दुसऱ्या वस्तूच्या ठिकाणीं केली जाते, म्हणून तेथें दूरची लक्षणा आहे. परंतु विशेषणपक्षीं अवयविवाचक शब्द हा अवयवरूप अर्थीं घातला जातो म्हणून येथें जवळची लक्षणा आहे. समुदायवाचकशब्द अवयवरूप अर्थींही योजिलेले दृष्टीस पडतात. उदा०—पॅट, ग्राम वगैरे ठिकाणीं. तेव्हां 'सर्व वेदांना व्याप्त करतें' या कारणावरून 'ओम्' या अक्षराचें 'उद्गीथ' हें विशेषण आहे असें मानणेंच संगतवार आहे म्हणजे दोषरहित आहे. (९)

[आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें दहावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू० १०) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, कौषीतकि उपनिषदांतील प्राणविद्येमध्यें प्राणाला वसिष्ठत्व वगैरे गुण नाहींत, कारण ते सांगितले नाहींत. आतां जरी छांदोग्य उपनिषदांतील प्राणविद्येमध्यें ते सांगितले आहेत, तरी ते येथें घेतां येत नाहींत. कारण, येथें कांहीं गुण सांगून शेवटीं 'अशा रीतीनें जो प्राणाचें श्रेष्ठत्व जाणतो' असें म्हटलें आहे. तेव्हां अर्थातच बाहेरचे गुण घेतां येत नाहींत. आतां, असें असूनही जर कदाचित् ते गुण घेतले जातील तर भलतीच कल्पना केल्यासारखी होईल. यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, कौषीतकि उपनिषदांतील प्राणविद्येमध्येंसुद्धां ते गुण घेतले पाहिजेत. कारण, दोन्ही ठिकाणची प्राणविद्या एकच आहे. तसेंच, प्राण ही उपास्य देवता दोन्ही ठिकाणची एकच असल्यामुळें 'एक ठिकाणचे गुण

---

१५ ऋग्वेदामधील आणि यजुर्वेदामधील ओंकाराला 'ओंकार' म्हणतात; पण उद्गीथ म्हणत नाहींत. तसेंच, सामाच्या दुसऱ्या भागाला 'उद्गीथ' म्हणतात; पण ओंकार म्हणत नाहींत. म्हणून दोन्ही शब्दांचा एक अर्थ आहे असें म्हणतां येत नाहीं.

१६ अर्थात्.

१७ सर्व वेदांच्या आरंभीं आहे.

१८ वस्त्र.

१९ वस्त्राचा एक भाग जळला असतां 'वस्त्र जळालें' असें म्हणतात. तसेंच, गांवाचा एक भाग जळाला असतां 'गांव जळाला' असें म्हणतात.

दुसऱ्या ठिकाणीं घेणें' ही भलती कल्पना होत नाहीं. कारण, एखादा मनुष्य जरी परदेशांत गेला तरी त्याच्या अंगचे मुळचे गुण नाहींसे होत नाहींत.]

## सर्वाभेदादन्यत्रेमे ॥ १० ॥

### १० सर्वत्र ( प्राणविद्या ) एकच असल्यामुळें ( एका शाखेंत सांगितलेलें ) हे ( गुण ) दुसऱ्या ( शाखें- ) त ( घालतां येतात ). (५)

वाजसनेयी आणि छंदोग या लोकांनीं[1] वर्णिलेल्या प्राणसंवादामध्यें श्रेष्ठत्व या गुणानें युक्त असा प्राण उपास्यरूपानें सांगितला आहे. वाणी वगैरे वस्तू देखिल तेथें वसिष्ठत्व वगैरे गुणांनीं युक्त अशा सांगितल्या आहेत[2]. नंतर 'माझें जें वसिष्ठत्व आहे तें तुझें वसिष्ठत्व आहे' (बृ. ६।१।१४) इत्यादि वाक्यांत तेच गुण पुन्हां ( वाणी वगैरेंनीं ) प्राणाला अर्पण[3] केले ( असें सांगितलें ) आहे. आतां कौषीतकि वगैरे इतर शाखांच्या लोकांनीं देखील 'आतां येथून श्रेष्ठत्वाच्या निर्धारणाचें प्रकरण:— ह्या देवता आपणांमध्यें श्रेष्ठ कोण याविषयीं झगडत ( शरीर सोडून गेल्या )' ( कौ० २।१४ ) इत्यादि वाक्यांमध्यें जे प्राणसंवाद वर्णिले आहेत त्यांमध्यें प्राणाला श्रेष्ठत्व आहे असें सांगितलें आहे. परंतु हे 'वसिष्ठत्व' वगैरे गुण देखील प्राणाला आहेत असें सांगितलें नाहीं. येथें असा संशय उत्पन्न होतो कीं, जे हे वसिष्ठत्व वगैरे गुण कांहीं शाखांमध्यें सांगितले आहेत ते इतर शाखांमध्यें देखील घालतां येतात[4]

---

१ अ. २ पा. ४ सू. ८ भाष्य पहा.

२ 'वसिष्ठत्व' म्हणजे सुखानें राहणें; जो मनुष्य वक्ता आहे तो आपल्या वाणीच्या म्हणजे वक्तृत्वाच्या जोरावर सुखानें वास करतो, म्हणून वाणीच्या ठिकाणीं 'वसिष्ठत्व' हा गुण आहे. 'प्रतिष्ठा' म्हणजे चांगल्या ठिकाणीं स्थित होणें; जो डोळस मनुष्य आहे तो आपल्या डोळ्याच्या योगानें चांगल्या ठिकाणीं स्थित होतो; म्हणून डोळ्यांच्या ठिकाणीं 'प्रतिष्ठा' हा गुण आहे. 'संपत्' म्हणजे सर्व गोष्टींनीं संपन्न होणें; मनुष्य हा आपल्या श्रोत्रेंद्रियाच्या योगानें वेद, शास्त्र वगैरेंचें श्रवण करून सर्व गोष्टींनीं संपन्न होतो; म्हणून श्रोत्रेंद्रियाच्या ठिकाणीं 'संपत्' हा गुण आहे. 'आयतनत्व' म्हणजे सर्वांना आधार होणें; मन हें आपल्या व्यापाराच्या योगानें सर्वांना आधार होत असल्यामुळें मनाच्या ठिकाणीं 'आयतनत्व' हा गुण आहे. अशा रीतीनें वाणी वगैरेंचे वसिष्ठत्व वगैरे गुण सांगितले आहेत.

३ 'प्राणावांचून आपलें कांहीं चालत नाहीं' असें वाणी वगैरेंना समजून आल्यानंतर त्यांनीं 'वसिष्ठत्व वगैरे जे हे आमचे गुण ते तुझेच आहेत' असें प्राणाला सांगितलें.

४ सांगितले नसले तरी घेतां येतात.

किंवा नाहींत. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ते घालतां येत नाहींत. कशावरून? 'अशा रीतीनें' असे शब्द श्रुतींत घातले आहेत यावरून. उदा०—'अशा[5] रीतीनें जो प्राणांचें श्रेष्ठत्व जाणतो तो (तें) जाणून श्रेष्ठत्वयुक्त होतो' (कौ. २।१४) इत्यादि निरनिराळ्या ठिकाणीं 'अशा रीतीनें' या शब्दांनींच वेद्य वस्तूचा[6] बोध करून दिला आहे. आतां, हे शब्द जवळच्या वस्तूचाच परामर्श करतात; इतर शाखांमध्यें सांगितलेल्या येथल्यासारख्या (वसिष्ठत्व वगैरे) गुणांच्या समूहाचा बोध करून देऊं शकत नाहींत[7]. तेव्हां आपआपल्या प्रकरणामध्यें सांगितलेल्या गुणाचाच बोध करून देऊन (निरनिराळ्या शाखांतले प्राणसंवाद) पूर्ण होतात.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—एका शाखेमध्यें सांगितलेले वसिष्ठत्व वगैरे गुण हे अन्य शाखांमध्येंही घातले जातात. कशावरून? सर्वत्र प्राणविद्या ही एकच आहे यावरून. सर्व शाखांमध्यें प्राणविद्या ही एकच आहे असें ओळखलें जातें. कारण 'प्राणांचा संवाद' वगैरे गोष्टी सर्व ठिकाणीं सारख्याच आहेत. आतां, प्राणविद्या ही जर सर्वत्र एकच आहे, तर एका ठिकाणीं सांगितलेले गुण हे अन्य ठिकाणीं कां घालतां येऊं नयेत? शंका:—निरनिराळ्या ठिकाणचे 'अशा रीतीनें' हे शब्द भिन्न भिन्न अशाच गुणसमूहाचा बोध करून देतात असें मीं वर म्हटलें आहे. उत्तर:—जरी कौषीतकि ब्राह्मणांतील 'अशा रीतीनें' हे शब्द वाजसनेयि ब्राह्मणांत सांगितलेल्या गुणसमूहाचा परामर्श करीत नाहींत, कारण तो गुणसमूह जवळ नाहीं; तथापि त्याच प्राणविद्येमध्यें वाजसनेयि ब्राह्मणांतील 'अशा रीतीनें' हे शब्द त्या गुणसमूहाचा परामर्श करतातच. म्हणून जर दोन्ही शाखांमध्यें एकच विद्या सांगितली आहे, तर एका शाखेंत सांगितलेला जो गुणसमूह तो दुसऱ्या शाखेंत सांगितलेल्या गुणसमूहाहून भिन्न होत नाहीं. शिवाय अशा रीतीनें 'श्रुतहानि-' ही होत नाहीं किंवा 'अश्रुत-कल्पना-' ही होत नाहीं. कारण, ज्या वस्तूचे ते गुण आहेत ती वस्तु सर्व

---

५ पूर्वीं सांगितलेले अमुक गुण प्राणाचे आहेत अशा रीतीनें.

६ जाणण्यास योग्य अशा प्राणरूपी वस्तूचा.

७ कौषीतकि शाखेमधील 'अशा रीतीनें' हे शब्द वाजसनेयि आणि छांदोग्य या इतर शाखांमध्यें सांगितलेल्या वसिष्ठत्व वगैरे गुणांचा बोध करून देत नाहींत.

८ जर एका ठिकाणीं सांगितलेले गुण इतर ठिकाणीं घेतले तर कौषीतकि शाखेमध्यें प्राणाचे अमुक गुण आहेत असें जें सांगितलें असेल म्हणजे अर्थातच तेथें प्राणाच्या गुणांची जी कांहीं इयत्ता केली असेल त्यापेक्षांही तेथें जास्त गुण घेतले जातील. तेव्हां त्या केलेल्या इयत्तेचा त्याग होत असल्यामुळें श्रुताची (म्ह. सांगितलेल्याची) हानि (म्ह. त्याग) होईल; आणि अश्रुताची (म्ह. न सांगितलेल्या गुणांची) कल्पना (म्ह. स्वीकार) होईल.

शाखांमध्यें एकच असल्यामुळें एका शाखेमध्यें जरी ते गुण सांगितले असले, तरी ते सर्व शाखांमध्यें सांगितल्यासारखेच होतात. उदा०—आपल्या देशामध्यें शौर्य वगैरे गुणांबद्दल प्रसिद्ध असलेला जो देवदत्त तो अन्य देशाप्रत गेला असतां त्या देशाच्या लोकांना त्याचे ते शौर्य वगैरे गुण माहीत नसतात; तथापि, तेवढ्यावरून त्याला ते गुण नाहींत असें होत नाहीं. शिवाय, त्या अन्य देशाच्या लोकांचा त्याच्याशीं जसजसा ज्यास्त परिचय होतो, तसतसे त्यांना देखील त्याचे ते गुण माहीत होऊं लागतात. तेव्हां, अशा रीतीनें विशेष प्रकारच्या संबंधामुळें एका शाखेंत उपास्य रूपानें सांगितलेले जे गुण ते इतर शाखांमध्यें देखील येतात. तेव्हां यावरून एका प्रधान वस्तूशीं संबद्ध असलेले जे धर्म ते एका ठिकाणीं जरी सांगितले असले, तरी त्यांचा ( इतर ) सर्व ठिकाणीं संग्रह केला जातो असें सिद्ध झालें. ( १० )

[ आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें अकराव्या सूत्रापासून तेराव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांशः—( सू. ११ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ब्रह्माचे 'आनंदरूप असणें' वगैरे जे अनेक धर्म त्यांपैकीं जे धर्म ज्या श्रुतीमध्यें सांगितले असतील तेच धर्म त्या श्रुतीमध्यें घेतले पाहिजेत. म्हणजे त्या श्रुतीमध्यें सांगितलेली उपासना त्याच धर्मांनीं युक्त अशा ब्रह्माची केली पाहिजे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, सर्व धर्म सर्व ठिकाणीं घेतां येतात. कारण, सर्व ठिकाणचें ब्रह्म एकच आहे. ( सू. १२ ) आतां, तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें जे ब्रह्माचे प्रियशिरस्त्व वगैरे धर्म सांगितले आहेत ते मात्र अन्य ठिकाणीं घेतां येत नाहींत. कारण, त्या धर्मांमध्यें कमज्यास्तपणा असल्यामुळें ब्रह्माचा औपाधिक भेद मानल्याशिवाय त्याचे ठिकाणीं ते धर्म लागूं पडत नाहींत. आणि औपाधिक भेद सोडून 'ब्रह्म हें एकच आहे' ही गोष्ट मानल्याशिवाय एका ठिकाणचे धर्म दुसरीकडे घेतां येत नाहींत. शिवाय, प्रियशिरस्त्व वगैरे धर्म हे कोशाचे आहेत, ब्रह्माचे नव्हेत. शिवाय, हे धर्म ध्यान करण्याकरितां सांगितले नाहींत; तर फक्त ब्रह्माचे ठिकाणीं मन स्थिर करण्याचा उपाय म्हणून सांगितले आहेत. तेव्हां त्याविषयीं मुळीं शंकाच घेण्याचें कारण नाहीं. तात्पर्य, ब्रह्माचा औपाधिक भेद मानल्याशिवाय जे धर्म संभवत नसतील ते धर्म एका ठिकाणचे दुसरीकडे घेऊं नयेत. ( सू. १३ ) आणि आनंद वगैरे जे धर्म केवल ब्रह्मस्वरूपाचें प्रतिपादन करण्याकरितांच सांगितले असतील ते धर्म सर्व ठिकाणीं घ्यावे असें सिद्ध झालें. ]

## आनन्दादयः प्रधानस्य ॥ ११ ॥

### ११ ( ब्रह्मरूप ) प्रधान वस्तूचे आनंद वगैरे ( जे धर्म त्यांचा सर्वत्र संग्रह होतो ). ( ६ )

'ब्रह्मस्वरूपाचें प्रतिपादन करणें' हा ज्यांचा उद्देश आहे अशा श्रुतींमध्यें ब्रह्माचें 'आनंदरूप असणें, विज्ञानघन असणें, सर्व-व्यापी असणें' सर्व-स्वरूपी असणें इत्यादि कांहीं कांहीं धर्म कांहीं कांहीं ठिकाणीं सांगितले आहेत. आतां, येथें असा संशय येतो कीं, ब्रह्माचे आनंद वगैरे धर्म जेथें जितके सांगितले आहेत तितकेच तेथें समजावयाचे किंवा सर्व ठिकाणीं सर्व धर्म समजावयाचे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्या श्रुतीमध्यें जितके धर्म सांगितले आहेत तितकेच त्या श्रुतीमध्यें समजावयाचे.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—ब्रह्मरूप प्रधान वस्तूचे जे आनंद वगैरे धर्म ते सर्व सर्व ठिकाणीं समजावयाचे. कशावरून? सर्वत्र एकच ( ब्रह्म ) आहे यावरून. सर्व ठिकाणीं ब्रह्मरूप प्रधान वस्तु म्हणजे ब्रह्मरूप धर्मी हा एकच आहे. तो ( प्रत्येक ठिकाणीं ) भिन्न होत नाहीं. तेव्हां यावरून मागील अधिकरणामध्यें दिलेला जो देवदत्ताच्या शौर्य वगैरे धर्मांचा दृष्टान्त त्याच्याच अनुरोधानें ब्रह्माचे सर्व धर्म सर्वत्र समजले पाहिजेत असें सिद्ध झालें. ( ११ )

शंकाः—असें झालें असतां ब्रह्माचे 'प्रियशिरस्त्व' इत्यादि सर्व धर्म देखील सर्व ठिकाणीं घेतले जातील. तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें आनंदमय आत्म्याचा उपक्रम करून असें म्हटलें आहेः—'त्याचें प्रिय हेंच शिर आहे; मोद हा उजवा पंख आहे; प्रमोद हा डावा पंख आहे. आनंद हा आत्मा आहे; व ब्रह्म हें आश्रयभूत पुच्छ आहे' ( तै. २।५।१ ). यावर सूत्रकार उत्तर देतातः—

---

१ ( सू. ११ ) ज्ञानानें परिपूर्ण असणें.

१ ( सू. १२ ) 'प्रियशिरस्त्व' म्हणजे प्रिय हेंच शिर असणें. तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें सगुण ब्रह्माच्या वर्णनांत 'आत्मा हा आनंदस्वरूप म्हणजे सामान्यसुखस्वरूप आहे व विशेष प्रकारचीं सुखें हीं त्याचे अवयव आहेत' असें वर्णन केलें आहे. प्रिय, मोद आणि प्रमोद या शब्दांचे अर्थ मागें ( अ. १ पा. १ सू. १९ टी. ५ मध्यें ) सांगितले आहेत. शिवाय पुढील अर्थही या शब्दांचे आहेत :- एखादी आवडती वस्तु दृष्टीस पडली असतां तिच्यापासून जें एक विशेष प्रकारचें सुख होतें त्याला 'प्रिय' म्हणतात; तें ह्या आत्म्याचें शिर होय. पुत्र वगैरे विशेष प्रकारची आवडती वस्तु आपणाला मिळाली असतां जें सुख होतें त्याला 'मोद' म्हणतात; हा आत्म्याचा उजवा पंख होय. गुणवान् पुत्र झाला असतां त्यापासून जें सुख होतें त्याला 'प्रमोद' म्हणतात. हा आत्म्याचा डावा पंख होय. ( र. )

२ मागें अ. १ पा. ४ सू. १९ पहा.

## प्रियशिरस्त्वाद्यप्राप्तिरुपचयापचयौ हि भेदे ॥ १२ ॥

### १२ 'प्रियशिरस्त्व' वगैरे ( धर्म अन्यत्र ) प्राप्त होत नाहींत. कारण उपचय[3] आणि अपचय हे द्वैत असतांना-( च संभवतात ). (६)

'प्रियशिरस्त्व' वगैरे जे धर्म तैत्तिरीय उपनिषदामध्यें सांगितले आहेत ते अन्य ठिकाणीं प्राप्त होत नाहींत. कारण प्रिय, मोद, प्रमोद हे धर्म परस्परांच्या संबंधानें आणि इतर भोक्त्यांच्या संबंधानें कमज्यास्त प्रकारचे दृष्टीस पडतात.[5] आतां, कमीपणा आणि ज्यास्तपणा हे द्वैत असतांनाच संभवतात. परंतु, '( हें एक आणि अद्वितीय असेंच होतें )' ( छां. ६।२।१ ) इत्यादि श्रुतींवरून ब्रह्म हें द्वैतरहित आहे ( असें समजतें ). शिवाय, हे प्रियशिरस्त्व वगैरे धर्म ब्रह्माचे नाहींत, तर कोशाचे[6] आहेत असें आम्हीं मागें ( अ. १ पा. १ सू. १२ यामध्यें ) प्रतिपादन केलेंच आहे. शिवाय, हे धम 'परब्रह्माच्या ठिकाणीं चित्त स्थिर करण्याला उपाय' या रूपानेंच तेथें सांगितले आहेत, उपास्यरूपानें सांगितले नाहींत. तेव्हां याकरितांही प्रियशिरस्त्व वगैरे धर्म अन्य ठिकाणीं प्राप्त होत नाहींतच. आतां, 'प्रियशिरस्त्व' वगैरे हे ( वास्तविक ब्रह्माचे धर्म नसतांना ते ) ब्रह्माला देऊन ते इतर ठिकाणीं प्राप्त होत नाहींत असें जें सूत्रकारांनीं सांगितलें आहे तें एक सामान्य नियम सिद्ध करण्याकरितांच सांगितलें आहे; आणि 'संयद्वाम'[7] वगैरे आणि 'सत्यकाम'[8] वगैरे जे इतर धर्म ब्रह्माचे आहेत असें निश्चित आहे आणि जे उपासनेकरितां सांगितले आहेत त्यांच्या ठिकाणीं तो सामान्य नियम लावावयाचा आहे. कारण, त्या ठिकाणीं जरी उपास्य ब्रह्म एक आहे, तरी उपक्रम भिन्न भिन्न असल्यामुळें उपासना भिन्न भिन्न आहेत. त्यामुळें परस्पर ठिकाणचे धर्म परस्पर ठिकाणीं प्राप्त होत नाहींत. ज्याप्रमाणें दोन स्त्रिया—एक छत्री घेऊन व एक चवरी घेऊन—एका राजाची सेवा करतात, तेथें सेवा करून घेणारा

---

३ ज्यास्तपणा.

४ कमीपणा.

५ प्रिय, मोद, आणि प्रमोद या तीन प्रकारच्या सुखांमध्यें कमज्यास्तपणा आहे. कारण, प्रियापेक्षां मोद ज्यास्त आहे, व त्याहीपेक्षां प्रमोद ज्यास्त आहे. शिवाय, एखादी वस्तु एकाला प्रिय झाली म्हणजे ती सर्वांनाच तशी प्रिय होते असा नियम नाहीं. तेव्हां भोक्त्याच्या ( म्हणजे मनुष्याच्या ) मानानेंही ह्या तीन प्रकारच्या सुखांमध्यें कमज्यास्तपणा आहे असें समजावें.

६ आनंदमय कोशाचे.

७ 'संयद्वाम' म्हणजे कर्मांचें यथायोग्य फल देणें.

८ 'सत्यकाम' म्हणजे खऱ्या होणाऱ्या इच्छा असणें.

( राजा ) जरी एकच आहे तरी सेवा भिन्न भिन्न आहेत व धर्मही भिन्न भिन्न आहेत त्याप्रमाणें येथेंही समजावें. आतां 'कमज्यास्त प्रकारचे गुण असणें' हें ज्या सगुण ब्रह्माच्या ठिकाणीं द्वैतव्यवहार आहे त्या ठिकाणींच संभवतें; निर्गुण अशा परब्रह्माच्या ठिकाणीं तें संभवत नाहीं. तेव्हां एकंदरींत, सत्यकाम वगैरे जे धर्म कांहीं ठिकाणीं सांगितले आहेत ते सर्व ठिकाणीं प्राप्त होत नाहींत असें सिद्ध झालें. (१२)

## इतरे त्वर्थसामान्यात् ॥ १३ ॥

### १३ परंतु इतर ( धर्म सर्वत्र समजले जातात ). कारण तेथें एकच विषय आहे. ( ६ )

परंतु 'आनंद' वगैरे जे इतर धर्म ब्रह्मस्वरूपाचें प्रतिपादन करण्याकरितां सांगितले आहेत ते सर्व विषय एकच असल्यामुळें, म्हणजे ज्याचें स्वरूप वर्णावयाचें आहे तो ब्रह्मरूप धर्मी एकच असल्यामुळें, सर्व ठिकाणीं समजले जातात. ज्ञानाकरितांच त्या ( सर्वां- ) चा उपयोग आहे. अशा रीतीनें हे धर्म आणि वरील धर्म यांमध्यें वैषम्य आहे. ( १३ )

[ आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें चौदावें आणि पंधरावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांश :—( सू. १४ ) काठक श्रुतीमध्यें 'इंद्रियाहून विषय पर आहेत, विषयाहून मन पर आहे' अशा रीतीनें इंद्रियांना आरंभ करून थेट पुरुषापर्यंत माळ लाविली आहे. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, 'विषय मन वगैरे पदार्थांपैकीं प्रत्येक पुढील पदार्थ मागील पदार्थाहून पर म्ह. श्रेष्ठ आहे' असें सांगण्याविषयीं या श्रुतीचें तात्पर्य दिसतें. आतां वाक्यभेदनामक दोष मात्र येत नाहीं; कारण 'हीं वाक्यें अनेक आहेत' असें म्हणतां येतें. यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, इंद्रिय वगैरे प्रत्येक पदार्थ पर मानण्यांत कांहींच फल नाहीं. तेव्हां 'या सर्वांहून पुरुष पर आहे' असें सांगण्याविषयींच या श्रुतीचें तात्पर्य मानलें पाहिजे. कारण, अशा रीतीनें पुरुषाचें ज्ञान होतें आणि तें झालें असतां मोक्ष प्राप्त होतो, हें फल आहे. (सू. १५) शिवाय, पुढें श्रुतीमध्यें पुरुषाला 'आत्मा' असें म्हटलें आहे. तेव्हां अर्थातच बाकीचे पदार्थ अनात्मे असल्यामुळें त्यांचें परत्व सांगण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य मानतां येत नाहीं. तसेंच श्रुतीनें त्या पुरुषाचें ध्यान करण्याविषयीं पुढें सांगितलें आहे. त्यावरून 'श्रुतीचें मुख्य तात्पर्य पुरुषाविषयींच आहे' असें सिद्ध होतें. ]

---

१ आनंदरूप असणें, ज्ञानानें परिपूर्ण असणें, सर्वव्यापी असणें, सर्वस्वरूपी असणें, हे आनंद वगैरे धर्म होत.

## आध्यानाय प्रयोजनाभावात् ॥ १४ ॥

**१४ ( काठकामध्यें जें सांगितलें आहे तें पुरुषासंबंधानें ) ध्यानाकरितां ( सांगितलें आहे ). कारण ( इतरांसंबंधानें तें सांगितल्यापासून ) कांहीं उपयोग नाहीं. ( ७ )**

काठकोपनिषदामध्यें 'विषय हे इंद्रियांहून पर आहेत. मन हें विषयांहून पर आहे बुद्धि ही मनाहून पर आहे' ( क. ३।१० ) असा आरंभ करून पुढें असें सांगितलें आहे:—'पुरुषाहून पर असें कांहीं नाहीं; तोच शेवट होय; तीच उत्तम गति होय' ( क. ३।११ ). आतां येथें असा संशय येतो कीं या 'विषय' वगैरे पदार्थांपैकीं ( पुढील ) प्रत्येक ( मागील ) दुसऱ्याहून पर आहे असें येथें सांगितलें आहे, किंवा पुरुष हाच सर्व पदार्थांहून पर आहे असें येथें सांगितलें आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं या पदार्थांपैकीं प्रत्येक पदार्थ दुसऱ्याहून पर आहे असें येथें सांगितलें आहे. कारण, 'हें ह्याहून पर आहे, हें ह्याहून पर आहे' असें श्रुतीनें ( प्रत्येक ठिकाणीं स्पष्ट ) शब्द घातले आहेत. **शंका:**—'एक दुसऱ्याहून पर' अशा रीतीनें येथें पुष्कळ पदार्थ पर म्हणून सांगितले आहेत असें मानलें असतां वाक्यभेद-( नामक दोष ) प्राप्त होईल, **उत्तर:**—हा दोष येत नाहीं. कारण 'वाक्यें पुष्कळ आहेत' असें मानतां येतें. 'एक दुसऱ्याहून पर' अशा रीतीनें पुष्कळ पदार्थ पर आहेत असें सांगण्याला समर्थ अशीं हीं पुष्कळच वाक्यें ( श्रुतीनें ) घातलीं आहेत असें समजण्यास कांहीं हरकत नाहीं. तेव्हां, यावरून या पदार्थांपैकीं प्रत्येक दुसऱ्याहून पर आहे असें येथें सांगितलें आहे असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें **उत्तर:**—पुरुषच या सर्व पदार्थांहून पर म्हणून येथें सांगितला आहे असें मानणें बरोबर आहे; प्रत्येक दुसऱ्याहून पर म्हणून

---

१ 'सांगितलें आहे' म्हणजे सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे. पुढेंही ह्या सूत्रावरील भाष्यामध्यें 'सांगितलें आहे' या शब्दांचा 'सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे' असाच अर्थ समजावा.

२ 'वाक्यभेद' म्हणजे एका वाक्याचीं अनेक तात्पर्यें मानणें. या काठक श्रुतीचें 'इंद्रियांपेक्षां विषय पर आहेत' हें सांगण्याविषयीं जसें तात्पर्य आहे, तसें 'विषयांपेक्षां मन पर आहे' हें सांगण्याविषयींही तात्पर्य आहे. अशीं अनेक तात्पर्यें मानिलीं असल्यामुळें 'वाक्यभेद' नांवाचा दोष येतो.

३ तात्पर्य—एका वाक्याचीं अनेक तात्पर्यें मानिलीं तर 'वाक्यभेद' नांवाचा दोष येईल. परंतु येथें वाक्येंच मुळीं अनेक असल्यामुळें तो दोष येत नाहीं.

सांगितला आहे असें मानणें बरोबर नाहीं. कशावरून! (तें सांगितल्यापासून) कांहीं उपयोग नाहीं यावरून. 'विषय' वगैरे जे इतर पदार्थ ते प्रत्येक दुसऱ्याहून पर आहेत ही गोष्ट समजण्यापासून कांहीं उपयोग झालेला दृष्टीस पडत नाहीं, किंवा श्रुतीमध्यें सांगितलाही नाहीं. परंतु, सर्व अनर्थसमूहाच्या पलीकडे असणारा असा हा पुरुष इंद्रिय वगैरेंहून पर आहे असें ज्ञान झालें असतां मोक्षप्राप्तिनामक उपयोग झालेला दृष्टीस पडतो. पुढील श्रुतिही असेंच सांगते:—'तें (ब्रह्म) जाणून तो मृत्यूच्या जबड्यांतून सुटतो' (क. ३।१५). शिवाय (पुरुषाहून पर असें दुसरें कांहीं नाहीं असा) दुसऱ्या पर वस्तूचा निषेध करून व 'शेवट' या शब्दाचा उपयोग करून श्रुति 'पुरुषाविषयींच येथें तात्पर्य आहे' असें दाखविते; व अशा रीतीनें ('पूर्व पूर्व वस्तूहून उत्तरोत्तर वस्तु पर' अशी) जी पूर्वोत्तर पदार्थांची मालिका लावलेली आहे ती पुरुषाच्या ज्ञानाकरितांच लाविली आहे असें दाखविते. 'ध्यानाकरितां' याचा अर्थ 'ध्यानपूर्वक जें तत्त्वज्ञान त्याकरितां' असा आहे. कारण, तत्त्वज्ञानाकरितांच येथें ध्यान सांगितलें आहे; तें येथें मुख्य नाहीं. (१४)

## आत्मशब्दाच्च ॥ १५ ॥

### १५ आणि 'आत्मा' हा शब्द असल्यामुळेंही (तें पुरुषासंबंधानें सांगितलें आहे). (७)

आणखी या कारणाकरितांही जी ही इंद्रिय वगैरे पदार्थांची मालिका दिली आहे ती पुरुषाच्या ज्ञानाकरितांच दिली आहे:–'हा सर्व भूतांमध्यें गुप्त असलेला आत्मा प्रकाशत नाहीं. परंतु पंडितांनीं आपल्या कुशाग्र आणि सूक्ष्म बुद्धीच्या योगानें तो पाहिला जातो' (क० ३।१२) या वाक्यांत श्रुतीनें प्रकृत पुरुषाला 'आत्मा' असें म्हटलें आहे. तेव्हां यावरून (इंद्रिय वगैरे) इतर पदार्थ अनात्मे आहेत हें येथें विवक्षित आहे असें समजतें. तसेंच, तोच आत्मा कळण्यास कठिण

---

४ कारण जर विषय, मन वगैरे पुरुषापर्यंतच्या सर्वच पदार्थांना परत्व सांगण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य असेल, तर श्रुतीमध्यें 'पुरुषाहून पर असें कांहीं नाहीं, तोच शेवट होय' असा जो एकट्या पुरुषाहूनच पर वस्तूचा निषेध केला आहे तो केला नसता; व एकट्या पुरुषालाच जें 'शेवट' असें म्हटलें आहे तें म्हटलें नसतें.

५ तेव्हां यावरून फक्त पुरुषालाच परत्व सांगण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य आहे असें सिद्ध होतें.

१ तेव्हां ज्याअर्थी पुरुषाहून भिन्न असे विषय मन वगैरे पदार्थ आत्मे नव्हेत, त्याअर्थी त्यांचें प्रतिपादन करण्याविषयीं श्रुतीचें तात्पर्य नाहीं असेंच मानलें पाहिजे. कारण उपनिषदांमधील ह्या श्रुती आत्म्याचेंच प्रतिपादन करण्याकरितां प्रवृत्त झाल्या आहेत.

आहे, आणि तो संस्कारयुक्त बुद्धीच्या योगानेंच समजला जातो असेंही (वरील) श्रुति दाखविते. शिवाय, त्याच्या ज्ञानाकरितांच 'प्राज्ञ मनुष्यानें मनाच्या ठिकाणीं वाणीला दाबून ठेवावें' (क० ३।१३) या वाक्यांत (त्याचें) ध्यान सांगितलें आहे. ही गोष्ट (आम्हीं अ. १ पा. ४ सू. १ यामध्यें) स्पष्ट केलीच आहे. अशा अनेक प्रकारांनीं श्रुतीचें मुख्य तात्पर्य पुरुषाविषयीं आहे असें दिसून येतें, इतर पदार्थांविषयीं आहे असें दिसून येत नाहीं. शिवाय, 'तो[3] मार्गाच्या शेवटाला जातो; तेंच विष्णूचें उत्तम स्थान होय' (क० ३।९) असें सांगितल्यानंतर तो मार्गाचा शेवट कोणता? तें विष्णूचें उत्तम स्थान कोणतें? अशी आकांक्षा उत्पन्न होते. (ती पूर्ण करण्याकरितां श्रुतीनें) इंद्रिय वगैरे पदार्थ सांगितले आहेत. तेव्हां यावरून हे जे पदार्थ सांगितले आहेत ते (विष्णूच्या त्या) उत्तम स्थानाचें ज्ञान होण्याकरितांच सांगितले आहेत असें निश्चित होतें. (१५)

[आतां येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सोळावें आणि सतरावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. या अधिकरणामध्यें ऐतरेयारण्यकांतील एक ऋचा घेऊन त्यांतील 'आत्मा' या शब्दाच्या अर्थाबद्दल वाद केला आहे. सारांशः—(सू. १६) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्याअर्थी ऐतरेयारण्यकामध्यें आत्म्यानें स्वर्ग वगैरे लोक उत्पन्न केले असें वर्णिलें आहे त्याअर्थी तेथें 'आत्मा' या शब्दानें 'ब्रह्मदेव' वगैरे दुसरा कोणी तरी घेतला पाहिजे. कारण परमात्म्यानें पंचमहाभूतात्मक सामान्य सृष्टि उत्पन्न केली आहे; आणि स्वर्गलोक वगैरे विशेष सृष्टि ही ब्रह्मदेव वगैरे इतरांनीं उत्पन्न केली आहे. 'सृष्टीच्या पूर्वी आत्मा एक होता' ही श्रुति देखील ब्रह्मदेवानें उत्पन्न केलेल्या सृष्टीच्या मानानें जुळते. 'त्यानें ईक्षण केलें' ही श्रुति देखील ब्रह्मदेव चेतन असल्यामुळें जुळते. शिवाय, येथें श्रुतीमध्यें जे 'गाय आणिली, घोडा आणला' इत्यादि व्यवहार वर्णिले आहेत, ते परमात्म्याहून इतर ब्रह्मदेव वगैरे घेतले असतां अधिक चांगले जुळतात. आतां सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें 'आत्मा' या शब्दानें परमात्माच घेणें न्याय्य आहे. कारण 'आत्मा' या शब्दाचा तो अर्थ सर्व ठिकाणीं प्रसिद्ध आहे. (सू. १७) शिवाय, 'सृष्टीच्या पूर्वी आत्मा एक होता', 'त्यानें ईक्षण केलें' ह्या श्रुती परमात्मा घेतला असतां चांगल्या जुळतात. स्वर्गलोक वगैरे सृष्टि देखील परमात्म्यानेंच ब्रह्मदेव वगैरेंच्या हातून उत्पन्न केली असल्यामुळें स्वर्गलोक वगैरेंच्या उत्पत्तीचें वर्णन विरुद्ध होत नाहीं. 'गाय आणिली' वगैरे व्यवहार देखील परमात्म्यासंबंधानें जुळतात. कारण, तो सर्वांचाच प्रयोजक आहे. शिवाय, ह्या श्रुतीचा पूर्वापरसंबंध पाहिला असतां 'येथें परमात्म्याचेंच ग्रहण विवक्षित आहे' असें सिद्ध होतें.

हें अधिकरण भाष्यकारांनीं दुसऱ्या तऱ्हेनेंही लाविलें आहे. त्याचा सारांशः—

---

२ अ. १ पा. ४ सू. १ टी. १९ पहा.

३ ज्ञानी मनुष्य.

( सू. १६ ) बृहदारण्यकांतील चोथ्या अध्यायामध्यें एका ठिकाणीं आत्मशब्दानें उपक्रम करून पुढें 'हेंच ब्रह्म आहे' असें सांगितलें आहे. पण छांदोग्यांतील सहाव्या अध्यायामध्यें 'हें पूर्वीं सतच होतें' असा आत्मशब्दावांचून उपक्रम केला आहे. तेव्हां अर्थातच 'बृहदारण्यक श्रुतीप्रमाणें छांदोग्य श्रुतीचें तात्पर्य मानतां येत नाहीं' असें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें आहे. आतां छांदोग्यामध्यें शेवटीं 'तो आत्मा आहे' असें जें सांगितलें आहे तीं केवळ भावनाच आहे. यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ही केवळ भावना मानणें बरोबर नसल्यामुळें दोन्ही श्रुतींचें तात्पर्य सारखेंच समजलें पाहिजे. ( सू. १७ ) आतां छांदोग्य श्रुतीमध्यें जरी आत्मशब्दावांचून उपक्रम केला आहे, तरी तेथें आत्माच घेतला पाहिजे. कारण श्रुतीमध्यें पूर्वीं 'एकाच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें' अशी प्रतिज्ञा केली आहे. आणि त्या प्रतिज्ञेचें समर्थन करण्याकरितांच पुढें हा उपक्रम केला आहे. आतां, जर येथें आत्मा घेतला नाहीं तर त्याचें ज्ञान झालें नसल्यामुळें पूर्वीं केलेली प्रतिज्ञा बरोबर जुळणार नाहीं. एकंदरींत 'दोन्ही श्रुती सारख्याच आत्मप्रतिपादक आहेत' असें सिद्ध झालें. ]

## आत्मगृहीतिरितरवदुत्तरात् ॥ १६ ॥

### १६ इतर ( ठिकाणच्या ) प्रमाणें ( येथेंही ) परमात्माच घेतला पाहिजे. कारण ( याच गोष्टीला अनुकूल अशा ) पुढें ( विशेष गोष्टी सांगितल्या आहेत ). ( ८ )

ऐतरेयक उपनिषदामध्यें असें म्हटलें आहे:—'हें पूर्वीं खरोखर एकच आत्मा होता. दुसरें कांहीं हलत न[1]व्हतें. त्यानें ईक्षण केलें:—मीं लोक उत्पन्न करावे' ( ऐ. १।१ ); 'त्यानें अं[2]म्भः, मरीचि, मर्त्य आणि उदक हे लोक उत्पन्न केले' ( ऐ. १।२ ) इत्यादि. आतां येथें असा संशय येतो कीं, 'आत्मा' या शब्दानें येथें परमात्माच सांगितला आहे किंवा दुसरा को[3]णी सांगितला आहे. मग तुझें काय म्हणणें आहे ? ( पूर्वपक्षी म्हणतो:— ) माझें म्हणणें असें आहे कीं 'आत्मा' या शब्दानें येथें परमात्मा सांगितला जात नाहीं. कशावरून? वाक्यांचा अन्वय पाहिल्यावरून.

---

१ 'दुसरें कांहीं हलत नव्हतें' यावरून 'न हलणारें असें दुसरें होतें' असें मात्र समजूं नये. तर 'हलणारें किंवा न हलणारें असें दुसरें कांहींच नव्हतें' असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

२ अम्भः म्हणजे स्वर्गलोक, मरीचि म्हणजे अंतरिक्षलोक, मर्त्य म्हणजे मृत्युलोक आणि उदक म्हणजे पाताळलोक.

३ ब्रह्मदेव.

शंका:—वाक्यांचा अन्वय पाहिला असतां त्यांमध्यें परमात्म्याचेंच प्रतिपादन केलें आहे असें दिसून येतें कारण, त्यांमध्यें ( जगाच्या ) उत्पत्तीच्या पूर्वीं आत्मा एक होता असें निश्चित केलें आहे; शिवाय, त्यांमध्यें स्रष्टृत्व हें ईक्षणपूर्वक होतें असें सांगितलें आहे. उत्तर:—हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, ( त्या वाक्यांमध्यें ) लोकांची सृष्टि सांगितली आहे. 'परमात्मा स्रष्टा आहे' असें जर श्रुतीचें मत असतें, तर तिनें आरंभीं महाभूतांची सृष्टि सांगावयाला पाहिजे होती. पण येथें लोकांची सृष्टि आरंभीं सांगितली आहे; आणि लोक म्हणजे महाभूतांच्या विशेष प्रकारच्या रचना होत. अम्भः वगैरे शब्दांनीं या ठिकाणीं लोकच विवक्षित आहेत असें पुढील श्रुतीनेंच स्पष्ट केलें आहे :—'जें द्युलोकाच्यावर तें अम्भः होय' ( ऐ० १।२ ) इत्यादि आतां लोकांची सृष्टि ही परमेश्वराच्या देखरेखीखालीं असणाऱ्या अशा दुसऱ्याच कोणीं ईश्वरानें केली आहे असें श्रुतिस्मृतींवरून समजतें. उदा०— पुढील श्रुतीमध्यें हीच गोष्ट सांगितली आहे :— 'हें पूर्वीं पुरुषाकृति असा आत्मांच होता' ( बृ. १।१४।१ ) इत्यादि. पुढील स्मृतींमध्येंही असेंच सांगितलें आहे:—'तो पहिला देहधारी आहे, त्याला पुरुष असें म्हणतात, तो भूतांचा आदिकर्ता आहे; असा ब्रह्मदेव पूर्वीं होता'. ऐतरेयी लोक देखील पूर्वीच्या प्रकरणामध्यें 'आतां यास्तव रेतापासून सृष्टि सांगतों:- प्रजापतीचें ( जें ) रेत ( तें ) देव होत' ( ऐ. २।१।३।१ ) या वाक्यांत 'ही विचित्र सृष्टि प्रजापतीनें केली' असें सांगतात. तसेंच 'आत्मा' हा शब्द देखील प्रजापतीला लावलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—'हें पूर्वीं पुरुषाकृति असा आत्माच होता' ( बृ. १।४।१ ) या ठिकाणीं. तसेंचं, प्रजापति हा उत्पत्तीच्या पूर्वीं एकच होता' असें जें

---

४ सृष्टि करण्याचा व्यापार.

५ स्वर्ग लोकाच्या वरचे जे 'महः' वगैरे लोक ते अम्भः होत. आणि त्या 'महः' वगैरे लोकांचा आश्रय जो स्वर्गलोक तोही अम्भःच होय. अंतरिक्षलोक हा मरीचि होय. पृथिवी हा मर्त्य होय. आणि त्या पृथिवीच्या खालचा जो पाताललोक तो उदक होय, असें या श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे.

६ ब्रह्मदेवानें.

७ पुरुषासारख्या आकाराचा ब्रह्मदेवच

८ स्वर्ग वगैरे लोकांचा.

९ 'प्रजापतीच्या रेतापासून देव उत्पन्न झाले' असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

१० आतां प्रकृत श्रुतीमध्यें 'आत्मा' या शब्दानें परमात्माच घेतला पाहिजे. 'तो पूर्वीं एकच होता' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे; आणि ब्रह्मदेवाला तर 'तो एकच होता' असें म्हणतां येत नाहीं कारण, त्याच्या उत्पत्तीच्या पूर्वीपासूनच परमात्मा हा नित्यसिद्ध आहेच अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

श्रुतीनें अवधारण केलें आहे तें देखील त्याच्या स्वतःच्या कार्यांच्या मानानें पाहिलें असतां जुळतें.[11] तसेंच प्रजापति हा चेतन असल्यामुळें त्याला ईक्षण देखील संभवतें. शिवाय, 'त्या (देवतां-) करितां त्यानें गाय आणिली, त्यांच्याकरितां घोडा आणिला, त्यांच्याकरितां पुरुष आणिला. (नंतर) त्या म्हणाल्या' (ऐ० २।४।२।२) इत्यादि विशिष्ट प्रकारचे पुष्कळ व्यापार,[12] जे व्यवहारांतील विशिष्ट प्रकारच्या आत्म्यांच्या[13] ठिकाणीं दृष्टीस पडतात, त्यांचा येथील आत्म्याशींही श्रुतीनें संबंध जोडला आहे. तेव्हां यावरून येथें जो आत्मा सांगितला आहे तो एक विशिष्ट प्रकारचाच आत्मा[14] आहे असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—इतर ठिकाणच्या प्रमाणें येथें 'आत्मा' या शब्दानें परमात्माच घेतला पाहिजे. ज्याप्रमाणें 'त्या ह्या आत्म्यापासून आकाश उत्पन्न झालें' (तै० २।१।१) इत्यादि ज्या सृष्टीचें वर्णन करणाऱ्या इतर श्रुती आहेत त्यांमध्यें परग्रहण केलें आहे आणि ज्याप्रमाणें 'आत्मा' या शब्दाच्या इतर लौकिक प्रयोगांमध्यें 'आत्मा' या शब्दानें मुख्य प्रत्यगात्माच घेतला जातो, त्याप्रमाणें येथेंही परमात्माच घेतला पाहिजे. आतां, 'हें पूर्वीं आत्माच होता' (बृ. १।४।१) इत्यादि ज्या ठिकाणीं 'पुरुषाकृती' इत्यादि दुसऱ्या विशेष गोष्टी सांगितल्या आहेत, त्या ठिकाणीं विशिष्ट प्रकारच्या आत्म्याचें ग्रहण करतां येईल. परंतु येथें परमात्म्याचेंच ग्रहण करण्याला अनुकूल अशा विशेष गोष्टी पुढील वाक्यांत सांगितल्या आहेतः— 'त्यानें ईक्षण केलें:—मीं लोक उत्पन्न करावे' (ऐ० १।१); 'त्यानें ह्या लोकांना

---

११ म्हणजे 'ब्रह्मदेव हा एकच होता' याचा 'दुसरें कोणी अगदींच नव्हतें' असा अभिप्राय नाहीं; तर फक्त 'ब्रह्मदेवानें उत्पन्न केलेलीं जीं स्वर्गलोक वगैरे कार्यें तीं आपल्या उत्पत्तीच्या पूर्वीं नव्हतीं' असा अभिप्राय आहे.

१२ आत्म्यानें स्वर्ग वगैरे लोक उत्पन्न करून त्या लोकांच्या रक्षणाकरितां वाणी वगैरे इंद्रियांचा अभिमान बाळगणाऱ्या अग्नि वगैरे देवता उत्पन्न केल्या. पुढें त्या देवतांनीं आत्म्यापाशीं आपल्याला आश्रय मागितला. तेव्हां आत्म्यानें गाय आणली. परंतु त्या देवतांची तृप्ति झाली नाहीं. तसेंच, त्यानें घोडा आणला; परंतु त्याच्या योगानेंही त्यांची तृप्ति झाली नाहीं. हें पाहून त्यानें पुरुष आणिला. मग मात्र 'आतां आम्ही तृप्त झालों' असें म्हणून लागलीच त्या पुरुष-शरीरामध्यें अग्नि वगैरे देवता ह्या वाणी वगैरे इंद्रियांना धरून राहिल्या. अशा रीतीनें 'आणणें' वगैरे अनेक व्यापार जीवासारखेच त्या आत्म्याला सांगितले आहेत.

१३ जीवात्म्यांच्या.

१४ ज्याप्रमाणें 'आणणें, नेणें' वगैरे व्यापारांशीं विशेष प्रकारच्या आत्म्याचा म्हणजे जीवाचा संबंध असतो, त्याप्रमाणें येथें श्रुतीनें 'आणणें' वगैरे व्यापारांशीं या आत्म्याचा संबंध सांगितला असल्यामुळें हा एक विशेष प्रकारचा आत्मा म्हणजे ब्रह्मदेवच आहे, परमात्मा नव्हे.

उत्पन्न केलें ' ( ऐ. १।२ ) इत्यादि. तेव्हां यावरून येथें परमात्माच घेणें सयुक्तिक आहे. (१६)

## अन्वयादिति चेत्स्यादवधारणात् ॥ १७ ॥

### १७ अन्वयावरून ( परमात्मा सांगितला नाहीं असें समजतें ) असें म्हणशील तर नाहीं. कारण अवधारण आहे. (८)

आतां 'वाक्यांचा अन्वय पाहिला असतां परमात्म्याचें ग्रहण विवक्षित नाहीं असें दिसून येतें' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे, त्याचें खंडन करणें अवश्य आहे. म्हणून सूत्रकार म्हणतात:–'कारण अवधारण आहे'. परमात्म्याचें ग्रहण विवक्षित आहे असेंच मानणें बरोबर आहे. कशावरून ? अवधारण आहे यावरून. परमात्म्याचेंच ग्रहण केलें असतां 'उत्पत्तीच्या पूर्वी आत्मा एकच होता' असें जें श्रुतीनें अवधारण[1] केलें आहे तें नीट जुळतें; एरवीं जुळत नाहीं[2]. आतां या श्रुतीमध्यें जी लोकांची सृष्टि सांगितली आहे ती इतर श्रुतींमध्यें प्रसिद्ध असलेली जी महाभूतांची सृष्टि तिच्यानंतर सांगितलेली आहे असें मानून आम्ही ही श्रुति लावतों[3]. ज्याप्रमाणें 'त्यानें तेज उत्पन्न केलें' ( छां. ६।२।३ ) या श्रुतींत सांगितलेली जी तेजाची सृष्टि ती इतर श्रुतींमध्यें प्रसिद्ध असलेल्या आकाश आणि वायु यांच्या सृष्टीनंतर सांगितली आहे असें मानून आम्हीं ती श्रुति लावली[4]; त्याप्रमाणेंच ही श्रुतिही लावावी. कारण, श्रुतींचा विषय जर एक असला तर त्यांपैकीं एकीमध्यें प्रसिद्ध असलेली जी विशेष गोष्ट तिचा दुसरीमध्यें संग्रह होतो. तसेंच, 'त्या ( देवतां- ) करितां त्यानें गाय आणिली' इत्यादि जो विशिष्ट प्रकारच्या व्यापारांचा येथील आत्म्याशीं श्रुतीनें संबंध जोडला आहे, तो देखील श्रुतीमध्यें अमुक गोष्ट विवक्षित आहे हें निश्चित

---

१५ 'परमात्म्यानें ईक्षण करून सृष्टि उत्पन्न केली' असें तैत्तिरीय वगैरे उपनिषदांमध्यें प्रसिद्ध असल्यामुळें 'त्यानें ईक्षण केलें, त्यानें लोकांना उत्पन्न केलें' इत्यादि विशेष प्रकारच्या सांगितलेल्या गोष्टी येथें परमात्म्याचें ग्रहण करण्याला अनुकूल आहेत.

१ निश्चय.

२ मागील सूत्र १६ टी. ११ मध्यें 'एकच होता' हें अवधारण ( म्ह. निश्चय ) एका रीतीनें जुळवून दाखविलें आहे खरें; परंतु तसें जुळविणें चांगलें नव्हे हें उघडच आहे.

३ म्हणजे 'आत्म्यानें लोक उत्पन्न केले' असें जें प्रकृत श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे त्याचा 'परमात्म्यानें आरंभीं पंचमहाभूतें उत्पन्न करून नंतर लोक उत्पन्न केले' असा अभिप्राय आहे.

४ मागें अ. २ पा. ३ सू. ६ ( भाग दुसरा पृ. २४० पं. १४ ) पहा.

करून त्याला अनुकूल होईल अशा रीतीनेंच समजावा[5]. कारण, हा सर्वच कथाप्रबंध श्रुतीला विवक्षित आहे असें म्हणतां येत नाहीं[6]. कारण, याच्या ज्ञानापासून कोणताही पुरुषार्थ सिद्ध होत नाहीं. 'ब्रह्म ( सर्वांचा ) आत्मा आहे' हीच गोष्ट येथें विवक्षित आहे. उदा०—अंभ:प्रभृति लोकांची[7] आणि अग्नि वगैरे लोकपालांची सृष्टि वर्णून, मग इंद्रियें आणि इंद्रियांचा आश्रय जो देह त्यांची (सृष्टि) सांगून, नंतर त्याच स्रष्ट्यानें 'हें माझ्यावांचून कसें राहूं शकेल'? ( ऐ. ३।११ ) असें मनांत आणून, ह्या शरीरांत प्रवेश केला असें पुढील वाक्यांत श्रुति सांगते:— '( त्यानें ) ह्याच भांगाचें विदारण करून त्या द्वारानें तो शरीराप्रत प्राप्त झाला' ( ऐ. ३।१२। ). तसेंच आणखीही 'जर वाणीनेंच भाषण केलें, जर प्राणानेंच श्वासोच्छ्वास केला' ( ऐ. ३।११ ) इत्यादि वाक्यांमध्यें इंद्रियांच्या व्यापारांचा विचार करून नंतर 'तर मग मी कोण ?' ( ऐ. ३।११ ) ही गोष्ट मनांत आणून "त्यानें या पुरुषालाच 'विस्तीर्ण ब्रह्म' या रूपानें पाहिलें" ( ऐ. ३।१३ ) या वाक्यांत 'ब्रह्म ( सर्वांचा ) आत्मा आहे' याच मताचें श्रुति अवधारण करते. तसेंच, पुढेंही 'हा ब्रह्म आहे, हा इंद्र आहे' ( ऐ. ५।३ )

---

५ कोणत्याही प्रकरणामध्यें मुख्य रीतीनें विवक्षित गोष्ट कोणती आहे याचें पूर्वापर संदर्भावरून अवधारण ( म्हणजे निश्चय ) करून, नंतर त्या प्रकरणामध्यें बाकीच्या ज्या अंगभूत गोष्टी साहजिक रीतीनें सांगितल्या असतील त्या मुख्य रीतीनें किंवा गौण रीतीनें जशा लागतील तशा लावाव्या; परंतु त्या अंगभूत गोष्टींवरच विशेष भार देऊन मुख्य विवक्षित गोष्ट बदलणें हें मात्र बरोबर नाहीं. आतां पुढें दिलेल्या कारणावरून प्रकृत श्रुतीमध्यें 'परमात्मा हा सर्वांचा आत्मा आहे' हीच गोष्ट मुख्य रीतीनें विवक्षित आहे असा निश्चय होत असल्यामुळें तेथें 'आणणें' वगैरे जे व्यापार साहजिक रीतीनें सांगितले आहेत ते त्या परमात्म्यासंबंधानेंच जुळवावे. जरी तशा प्रकारचे व्यापार जीवात्माच करतो असें प्रसिद्ध आहे, तरी जीवात्मा हा वास्तविक रीतीनें परमात्म्याहून भिन्न नसल्यामुळें जीवात्म्यानें केलेले व्यापार परमात्म्यानेंच केले असें म्हणण्यास हरकत नाहीं.

६ म्हणजे 'आणणें' वगैरे व्यापार सुद्धां येथें श्रुतीला मुख्य रीतीनें विवक्षित आहेत असें म्हणतां येत नाहीं.

७ स्वर्ग वगैरे लोकांची.

८ 'मनुष्याच्या मस्तकाच्या मध्यें म्हणजे जेथें स्त्रिया आपल्या केसांचा भांग काढतात त्या ठिकाणीं विदारण करून म्हणजे भोंक पाडून त्या द्वारानें तो शरीर वगैरे सृष्टि उत्पन्न करणारा आत्माच जीवरूपानें शरीरामध्यें शिरला' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे. यावरून जीवात्मा आणि परमात्मा यांचें ऐक्य सिद्ध होत असल्यामुळें 'परमात्मा हा सर्वांचा आत्मा आहे' हीच गोष्ट येथें विवक्षित आहे असें समजतें.

९ शरीरामध्यें प्रविष्ट झालेला जो आत्मा त्यानें असा विचार केला:— 'भाषण करणारा मी नव्हे, श्वासोच्छ्वास टाकणारा मी नव्हे; तर वाणीच भाषण करते, प्राणच श्वासोच्छ्वास टाकतात'.

इत्यादि वाक्यांमध्यें महाभूतांसहवर्तमान सर्व कार्यवर्गांचा उल्लेख करून नंतर 'त्या सर्वांची प्रज्ञा हीच नियामक आहे, प्रज्ञेच्या ठिकाणींच तें प्रतिष्ठित आहे, प्रज्ञा हीच (ह्या) जगाची प्रवर्तक आहे, प्रज्ञा हाच आश्रय होय, प्रज्ञा हेंच ब्रह्म होय' (ऐ. ५।३) या वाक्यांत 'ब्रह्म (सर्वांचा) आत्मा आहे' याच मताचें श्रुति अवधारण करते. तेव्हां यावरून येथें परमात्म्याचेंच ग्रहण विवक्षित आहे ही गोष्ट निर्विवाद सिद्ध होते.[१२]

१६ आणि १७ हीं सूत्रें निराळ्या तऱ्हेनेंही लावतां येतात. त्यांपैकीं सूत्र १६ (अशा तऱ्हेनें लावावें):—वाजसनेयकामध्यें 'आत्मा कोणता? जो हा हृदयाच्या आंत प्रकाशणारा प्राणांमध्यें विज्ञानमय पुरुष आहे (तो आत्मा)' (बृ. ४।३।७) या वाक्यांत 'आत्मा' या शब्दानें उपक्रम करून, 'तो सर्वसंगमुक्त आहे' असें प्रतिपादन करून, 'तोच ब्रह्मस्वरूपी आहे' असें अवधारण श्रुति करते. (श्रुतीचा) उपसंहारही याच गोष्टीला अनुलक्षून आहे:—'तो हा महान्, जन्मरहित, जरारहित, मरणरहित, नाशरहित, भयरहित असा आत्मा ब्रह्म होय' (बृ. ४।४।२५). पण छांदोग्यामध्यें 'हे सोम्य! हें पूर्वीं सत्च होतें; तें एक आणि अद्वितीय असेंच होतें' (छां. ६।२।१) या वाक्यांत 'आत्मा' या शब्दावांचूनच उपक्रम करून उपसंहारामध्यें 'तो आत्मा, तें तूं आहेस' (छां. ६।८।७) या वाक्यांत तादात्म्याचें प्रतिपादन

---

तेव्हां मी म्हणून जो आहे तो कोण? असा विचार करून नंतर मी म्हणून जो कोण आहे त्याला जेव्हां तो शरीरामध्यें प्रविष्ट झालेला आत्मा पाहूं लागला, तेव्हां त्याच्या दृष्टीस विस्तीर्ण ब्रह्म पडलें असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. तेव्हां यावरून 'परमात्मा हा सर्वांचा आत्मा आहे' हीच गोष्ट येथें विवक्षित आहे असें सिद्ध होतें.

१० प्रज्ञा म्हणजे चैतन्य हेंच नियामक म्हणजे नियमन करणारें आहे.

११ सर्व जग चैतन्याच्या ठिकाणींच स्थित आहे.

१२ आतां येथें अशी शंका येते कीं विद्या एक आहे किंवा विद्या भिन्न भिन्न आहेत याविषयीं विचार चालू असतांना मध्येंच या अधिकरणामध्यें 'आत्मा' या शब्दाच्या अर्थाविषयीं जो विचार केला आहे तो बरोबर नाहीं. परंतु ही शंका घेऊं नये. कारण 'हें पूर्वीं खरोखर एक आत्मा होता' ह्या प्रकृत ऐतरेय श्रुतीमध्यें 'आत्मा' या शब्दाचा 'परमात्मा' हा अर्थ निश्चित झाल्यामुळें ह्या ऐतरेय श्रुतीमध्यें सांगितलेली जी विद्या ती 'हें पूर्वीं सतच होतें' ह्या छांदोग्य श्रुतीमध्यें सांगितलेल्या ब्रह्मविद्येपेक्षां भिन्न नव्हे असें समजतें. तेव्हां दोन्ही ठिकाणची विद्या एक आहे हें सिद्ध करण्याकरितांच येथें 'आत्मा' या शब्दाच्या अर्थाचा विचार केला आहे असें जाणावें (ब्र०). किंवा ही शंका येते म्हणूनच येथून पुढें भाष्यकारांनीं हें अधिकरण दुसऱ्या तऱ्हेनें लाविलें आहे असें समजावें.

श्रुति करते.[13] आतां, येथें असा संशय येतो कीं या दोन श्रुतींमध्यें एकाच गोष्टीचें प्रतिपादन केलें आहे किंवा भिन्न गोष्टींचें केलें आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं भिन्न गोष्टींचें प्रतिपादन केलें आहे. कारण, ( दोन्ही ठिकाणीं ) वाक्यांच्या रचना भिन्न भिन्न आहेत. वाक्यरचना भिन्न असतांना त्यांमध्यें एकच गोष्ट सांगितली आहे असें समजणें बरोबर नाहीं. कारण, अमुक वाक्याचा अमुक अर्थ घ्यावा ही गोष्ट त्या वाक्यरचनेवर अवलंबून असते. आतां, वाजसनेयकामध्यें ‘ आत्मा ’ या शब्दानें उपक्रम केला असल्यावरून ‘ तेथें आत्म्याचें स्वरूप सांगितलें आहे ’ असें निश्चित होतें. परंतु छांदोग्यामध्यें भिन्न तऱ्हेचा उपक्रम असल्यावरून ‘ तेथें भिन्न गोष्ट सांगितली आहे ’ असें निश्चित होतें. **शंकाः**— छंदोगांनीं देखील उपसंहारामध्यें तादात्म्य सांगितलें आहे असें आम्हीं वर म्हटलें आहे. **उत्तरः**–असें तुम्हीं वर म्हटलें आहे खरें. परंतु उपसंहार हा ( नेहमीं ) उपक्रमाला अनुरूप असाच असला पाहिजे. त्यामुळें तेथें तादात्म्याची फक्त भावनाच सांगितली आहे असें मी मानतों.[14]

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—इतर ठिकाणच्याप्रमाणें, म्हणजे ज्याप्रमाणें ‘ आत्मा कोणता ? ’ ( बृ. ४।३।७ ) या वाजसनेयींच्या श्रुतीमध्यें आत्माच घेतला आहे त्याप्रमाणें, ‘ हे सोम्य ! हें पूर्वीं सत्‌च होतें ’ ( छां. ६।२।१ ) या छंदोगांच्या श्रुतीमध्यें देखील आत्माच घेतला पाहिजे. कशावरून ? पुढें तादात्म्य सांगितलें आहे यावरून.

( सू. १७ ) ‘ अन्वयावरून असें म्हणशील तर नाहीं; कारण अवधारण आहे ’. आतां जें ( पूर्वीं ) म्हटलें आहे कीं ‘ उपक्रमाच्या अन्वयावरून[15] म्हणजे उपक्रमामध्यें ‘ आत्मा ’ हा शब्द सांगितला नसल्यावरून येथें आत्मा घेतां येत नाहीं, ’ यावर उत्तर काय ? तर तें उत्तर आम्ही देतोंः—‘ कारण अवधारण आहे ’. येथें आत्माच घेणें बरोबर आहे; कारण अवधारण आहे. ‘ ज्याच्या योगानें, ज्याचें श्रवण

---

१३ ‘ तो म्हणजे सत् शब्दानें पूर्वीं जो सांगितला आहे तो आत्माच होय ’ असें ‘ तो आत्मा ’ या वाक्यांत ‘ सत् ’ शब्दानें जो पूर्वीं सांगितला आहे त्याचें आत्म्याशीं तादात्म्य सांगितलें आहे.

१४ उपक्रमामधील ‘ सत् ’ या शब्दानें जरी परमात्म्याशिवाय दुसरा कोणी घेतला तरी ‘ तो आत्मा ’ ही श्रुति लावितां येते. तो म्हणजे ‘ सत् ’ या शब्दानें पूर्वीं जो सांगितला आहे तो आत्मा होय, म्हणजे त्यावर परमात्म्याची भावना करावी असें त्या श्रुतीचें तात्पर्य आहे असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१५ उपक्रमाला अनुसरून.

झालें नाहीं त्याचें श्रवण होतें, ज्याचें मनन झालें नाहीं त्याचें मनन होतें, ज्याचें ज्ञान झालें नाहीं त्याचें ज्ञान होतें ' ( छां. ६।१।१ ) या वाक्यांत ' एकाच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ' या गोष्टीचें अवधारण करून नंतर त्या गोष्टीचें समर्थन करण्याकरितां[१६] श्रुति असें म्हणतेः—' हें पूर्वी एक ' इत्यादि. आतां या वाक्यामध्यें आत्माच घेतला असतां वरील गोष्टीचें समर्थन होतें. नाहीं तर[१७], जो हा मुख्य आत्मा त्याचें ज्ञान झालें नसल्यामुळें ' सर्वांचें ज्ञान होतें ' हें म्हणणें सिद्ध होणार नाहीं. तसेंच, उत्पत्तीच्या पूर्वी आत्मा एकच होता हें अवधारण, तसेंच, जीवाचा ' आत्मा ' शब्दानें केलेला परामर्श, तसेंच, सुषुप्त्यवस्थेमध्यें जीवाला ब्रह्माचें स्वरूप प्राप्त होतें असें सांगणें, तसेंच, पुनः पुनः प्रश्नपूर्वक ' तें तूं आहेस ' ( छां. ६।८।७ ) या गोष्टीचें अवधारण, या सर्व गोष्टी तेथें तादात्म्य सांगितलें आहे असें मानलें तरच जुळतात, तादात्म्याची भावना सांगितली आहे असें मानलें तर जुळत नाहींत[१८]. तसेंच, उपसंहार हा ( नेहमीं ) उपक्रमाला अनुरूप असाच असला पाहिजे या गोष्टीचा उपन्यास करणें देखील येथें सयुक्तिक नाहीं. कारण उपक्रमामध्यें आत्माही सांगितला नाहीं किंवा अनात्माही सांगितला नाहीं. उपक्रम हा सामान्य आहे; त्यामुळें तो वाक्यशेषांत सांगितलेल्या विशेषावरून बाधित होत नाहीं. कारण, सामान्याला विशेषाची आकांक्षा असते[१९]. तसेंच, ' सत् ' शब्दाचा अर्थ पाहिला असतां

---

१६ ज्या एका गोष्टीच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें ती वस्तु सांगून त्या गोष्टीचें समर्थन करण्याकरितां.

१७ ' सत् ' या शब्दानें मुख्य आत्म्याशिवाय दुसरी वस्तु घेतली तर.

१८ जीव आणि ब्रह्म यांचें वास्तविक रीतीनेंच ऐक्य आहे असें मानलें तरच पुढील चार गोष्टी जुळतातः—१ जर ऐक्य नसेल तर जीवात्मा हा नित्य असल्यामुळें तोही जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी अस्तित्वांत असणारच. तेव्हां ' जगाच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी आत्मा एकच होता ' हें श्रुतीमध्यें केलेलें अवधारण जुळणार नाहीं. २ ' ह्या जीवरूपी आत्म्याच्या योगानें शरीरामध्यें प्रवेश करून ' ह्या श्रुतीमध्यें परमात्म्यानें जीवाला आपला ' आत्मा ' असें म्हटलें आहे. ३ श्रुतीमध्यें जीव हा ब्रह्मस्वरूपच होतो असें सांगितलें आहे. ४ ' हे जीवा ! तूं तें ( ब्रह्म ) आहेस ' अशी श्रुति आहे. अशा रीतीनें जीव आणि ब्रह्म यांचें ऐक्य सिद्ध होत असतांना त्यांमध्यें भेद मानून ' तो आत्मा ' या वाक्यांत फक्त त्यावर म्हणजे सत् शब्दानें पूर्वी सांगितलेल्या जीवावर आत्म्याची ( ब्रह्माची ) भावना करावी असें सांगितलें आहे असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं.

१९ उपक्रमामध्यें ' सत् ' असा सामान्य ( म्हणजे मोघम ) शब्द आहे. तो जर ' आत्मभिन्न वस्तु ' याच विशेष अर्थाचा असता तर मात्र ' तो आत्मा ' हें उपसंहारवाक्य ' भावना करावी ' याच अर्थानें लाविलें पाहिजे होतें. परंतु तो ' सत् ' हा शब्द सामान्य म्हणजे

देखील तो ( अर्थ ) मुख्य आत्म्याहून भिन्न असूं शकत नाहीं. कारण ‘त्या आत्म्याहून ज्या भिन्न वस्तू आहेत त्या सर्व मिथ्या आहेत’ असें आम्हीं ‘आरंभण शब्द’ वगैरेंवरून सिद्ध केलें आहे. तसेंच, वाक्यरचनांच्या भेदावरून अर्थाचा भेदही अवश्य सिद्ध होत नाहीं. कारण, ‘आण भांडें, भांडें आण’ इत्यादि ठिकाणीं अर्थ एक असूनही वाक्यरचना भिन्न आहेत असें दृष्टीस पडतें. तेव्हां यावरून वरील प्रकारच्या वाक्यांमध्यें प्रतिपादन करण्याचे प्रकार कितीही भिन्न असले, तरी प्रतिपाद्य गोष्ट एकच असते असें सिद्ध होतें. (१७)

[ आतां येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें अठरावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—( सू. १८ ) छांदोग्य आणि बृहदारण्यक या दोन्ही ठिकाणीं प्राणविद्येमध्यें १ ‘भोजनाच्या पूर्वीं आणि भोजनानंतर उदकानें आचमन करणें’ आणि २ ‘उदकरूपीं वस्त्रानें प्राण आच्छादित आहे अशी त्या आचमनावर भावना करणें’ या दोन गोष्टी सांगितल्या आहेत. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, या दोन्ही गोष्टींचा येथें विधि सांगितला आहे; किंवा फक्त आचमनाचाच विधि येथें मानला पाहिजे. कारण, त्याविषयीं बृहदारण्यक श्रुतीमध्यें ‘आचमन करावें’ असें विध्यर्थक क्रियापद स्पष्ट घातलें आहे; आणि त्या आचमनाच्या प्रशंसेकरितांच भावना सांगितली आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, आचमन हें शुद्धीकरितां स्मृतीमध्यें सांगितलेंच आहे. तेव्हां त्याचा अनुवाद करून येथें फक्त भावनेचाच विधि सांगितला आहे. आतां, ‘एका आचमनक्रियेचे दोन उपयोग मानावे लागतील’ असें मात्र समजूं नये. कारण, येथें दोन क्रियांचे दोन उपयोग आहेत. आचमन करणें ही क्रिया शुद्धीकरितां होय; आणि भावना करणें ही क्रिया प्राण आच्छादित करण्याकरितां होय. शिवाय, श्रुतीमध्यें पूर्वीं अन्नाच्या भावनेचा विधि सांगितला आहे. तेव्हां त्याच्या पुढें हा वस्त्राच्या भावनेचा देखील विधीच मानला पाहिजे. शिवाय, छांदोग्य श्रुतीमध्यें ‘आचमन करावें’ असें विध्यर्थक क्रियापद घातलें नसल्यामुळें आचमनाचा विधि मानतां येत नाहीं. बृहदारण्यकामध्यें सुद्धां ज्या वाक्यामध्यें ‘आचमन करावें’ असें विध्यर्थक क्रियापद घातलें आहे तें वाक्य काण्वांच्या पाठामध्यें मुळींच नाहीं. आतां भावनेविषयीं जरी श्रुतीमध्यें विध्यर्थक क्रियापद घातलें नाहीं, तरी भावना ही दुसऱ्या कोणत्याही कारणावरून प्राप्त होत नसल्यामुळें तिचा विधि मानला आहे असें समजावें. ]

---

सर्वांना लागणारा आहे; व म्हणूनच ‘तो आत्मा’ या उपसंहारवाक्यांत तादात्म्य सांगितलें आहे असें मानलें तरी त्याचा बाध होत नाहीं; इतकेंच नाहीं, तर उलट ‘सत्’ हा शब्द सामान्य असल्यामुळें त्याचा येथें कोणता विशेष अर्थ विवक्षित आहे या गोष्टीचा ‘तो आत्मा’ या वाक्यावरून निर्णय होत आहे. तेव्हां यावरून खरें तादात्म्यच ‘तो आत्मा’ या वाक्यांत सांगितलें आहे असें सिद्ध होतें.

## कार्याख्यानादपूर्वम् ॥ १८ ॥

**१८ कार्यरूपानें ( सांगितलेल्या आचमनाचा येथें फक्त ) अनुवाद केला असल्यामुळें ( त्याचा येथें विधि संभवत नाहीं; तर 'प्राणाला आच्छादित करण्याचा संकल्प ' या ) अपूर्व ( गोष्टीचा येथें विधि सांगितला आहे ). (९)**

छंदोग आणि वाजसनेयी लोक हे प्राणसंवादामध्यें 'कुत्रा वगैरेंपर्यंत (सर्व प्राण्यांचें ) जें अन्न तें प्राणाचें अन्न होय' असें सांगून त्याप्रमाणेंच उदक हें वस्त्र होय असें सांगतात. यानंतर छंदोग लोक असें म्हणतातः—'म्हणून (विद्वान् ब्राह्मण) असें करतात व [१], भोजनाच्या अगोदर आणि (भोजना-) नंतर ते प्राणाला उदकानें आच्छादित करतात' (छां. ५।२।२). तसेंच, वाजसनेयी लोक असें म्हणतातः—'म्हणून विद्वान् श्रोत्रियँ [३] हे भोजनाच्या पूर्वी आचमन करतात, आणि भोजनानंतर आचमन करतात; आणि (अशा रीतीनें) आपण त्या या प्राणाला आच्छादित करतों असें ते मानतात' (बृ. ६।१।१४). 'म्हणून जो असें जाणतो, त्यानें भोजनाच्या पूर्वी आचमन करावें आणि भोजनानंतर आचमन करावें; कारण, (अशा रीतीनें) तो त्या या प्राणाला आच्छादित करील'. आतां येथें 'आचमन' आणि 'प्राण आच्छादित आहे' अशा रूपानें त्याची भावना या दोन गोष्टी प्रतीत होतात. तेव्हां येथें 'दोन्ही गोष्टींचे विधी सांगितले आहेत, किंवा दोन्हींपैकीं आचमन किंवा भावना या एकाच गोष्टीचा विधि सांगितला आहे' असा प्रश्न उद्भवतो. मग तुझें काय म्हणणें आहे ? (पूर्वपक्षी म्हणतोः—माझें म्हणणें असें आहे कीं) येथें दोन्ही गोष्टींचे विधी सांगितले आहेत. कशावरून? दोन्ही गोष्टी येथें प्रतीत होतात यावरून. दोन्हीही गोष्टी अपूर्वच [४] असल्यामुळें त्या दोहींचेही येथें विधी सांगणें अवश्य आहे. किंवा आचमनरूप एकाच गोष्टीचा येथें विधि सांगितला आहे (असें समजावें); कारण 'म्हणून जो असें जाणतो त्यानें भोजनाच्या पूर्वी आचमन करावें आणि भोजनानंतर आचमन करावें' या वाक्यामध्यें 'आचमन करावें' असें आचमनक्रियेसंबंधानें विध्यर्थक

---

१ विधिरूपानें.

२ उदकरूपीं वस्त्र देऊन प्राणाला ते नग्न ठेवीत नाहींत.

३ वेदाध्ययन करणारे लोक.

४ नवीनच.

क्रियापद स्पष्ट आहे. आतां प्राणाची आच्छादितरूपानें जी येथें भावना सांगितली आहे ती त्या आचमनाची प्रशंसा करण्याकरितांच होय.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :—येथें आचमनाचा विधि सांगितला आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, कार्यरूपानें सांगितलेल्या आचमनाचा येथें (फक्त) अनुवाद केला आहे. शुद्धीकरितां जें हें आचमन कार्यरूपानें प्राप्त आहे म्हणजे स्मृतीमध्यें सांगितलें आहे त्याचा फक्त येथें अनुवाद केला आहे. शंका :—हीच श्रुति त्या 'आचमन'–स्मृतीला प्रमाणभूत असेल. उत्तर:—असें नाहीं. कारण, त्या दोहींचे विषय भिन्न भिन्न आहेत. स्मृतीचा विषय सामान्य आहे म्हणजे तिच्यामध्यें आचमनविधि हा सर्व पुरुषांच्या संबंधानें शुद्धीकरितां सांगितला आहे. परंतु प्राण-विद्येच्या प्रकरणांत आलेल्या श्रुतीमध्यें जर आचमनविधि सांगितलाच असेल तर तो प्राणविद्येसंबंधानेंच सांगितला आहे (असें मानलें पाहिजे). आतां श्रुतीच्या विषया-पासून जर स्मृतीचा विषय भिन्न असला, तर त्या स्मृतीला ती श्रुति प्रमाणभूत होत नाहीं. आतां या श्रुतीमध्यें प्राणविद्येसंबंधानें एक अपूर्व आचमनविधि सांगितला आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, सर्व पुरुषांच्या संबंधानें जो आचमनविधि आपल्याला पूर्वीपासून ठाऊक आहे तोच येथें सांगितला आहे असें आपल्याला ओळखतां येतें. याच कारणाकरितां 'येथें दोन्ही गोष्टींचे विधी सांगितले आहेत' असें म्हणतां येत नाहीं. शिवाय, येथें दोन्ही गोष्टींचे जर विधी सांगितले असतील, तर वाक्यभेद–(नामक दोष) प्राप्त होईल. तेव्हां भोजनाच्या अगोदर आणि भोजनानंतर असा दोन्ही वेळां जो आचमनविधि (स्मृतीवरून) प्राप्त आहे त्याचाच

---

५ स्मृतीमध्यें विधिरूपानें सांगितलेल्या.

६ ही श्रुति प्राणविद्येच्या प्रकरणामध्यें असल्यामुळें ती विशेष प्रकारच्या पुरुषालाच म्हणजे प्राणाची उपासना करणाऱ्यालाच 'आचमन करावें' असा विधि सांगेल. परंतु स्मृति ही सामान्य असल्यामुळें ती सर्व पुरुषांना 'आचमन करावें' असा विधि सांगते. तेव्हां या श्रुतीमध्यें आचमनाचा विधि सांगितला आहे असें जरी मानलें, तरी ही श्रुति त्या स्मृतीला प्रमाणभूत आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण स्मृतीमध्यें सर्व पुरुषांना सांगितलेला आचमनाचा विधि ह्या श्रुतीवरून सिद्ध होत नाहीं.

७ स्मृतीमध्यें जो सर्व पुरुषांना शुद्धीकरितां आचमनविधि सांगितला आहे त्याहून भिन्न असा हा दुसरा आचमनविधि प्राणोपासकांना ह्या श्रुतीमध्यें सांगितला आहे.

८ स्मृतीमध्यें सांगितला असल्यामुळें पूर्वीपासून ठाऊक आहे.

९ तात्पर्य, आचमन हें सिद्ध असल्यामुळें त्याचा येथें विधि सांगतां येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

१० मागें सू. १४ टी. २ पहा.

येथें फक्त अनुवाद करून 'आणि (अशा रीतीनें) त्या या प्राणाला आम्ही आच्छादित करतों असें ते मानतात' या वाक्यांत 'आचमनीय जें उदक त्यानें प्राणाला आच्छादित करावा' असा येथें प्राणविद्येसंबंधानें एक अपूर्व संकल्प सांगितला आहे असें सिद्ध होतें. आतां प्राणाची आच्छादितरूपानें जी भावना सांगितली आहे ती फक्त आचमनविधीच्या स्तुतीकरितांच आहे असें म्हणणेंही सयुक्तिक नाहीं. कारण, (प्रथमतः) आचमनाचा विधि श्रुतीमध्यें सांगितलेला नाहीं. शिवाय, प्राणाला आच्छादित करण्याच्या संकल्पाचाच येथें विधि सांगितला आहे[11] असें प्रतीत होतें. आतां असें जर म्हणशील कीं "असें मानलें असतां एका आचमनाचे[12] 'शुद्धीकरतां' आणि 'आच्छादित करण्याकरतां' असे दोन उपयोग मानल्यासारखे होतात" तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण या दोन निराळ्या क्रिया आहेत असें आम्ही मानतों. पुरुषाला शुद्धीकरतां जें आचमन करावयाचें ती क्रिया निराळी, आणि त्या आचमनाच्या उदकावर प्राणाला आच्छादित करण्याकरतां जी वस्त्राची भावना करावयाची ती क्रिया निराळी, असें आम्ही मानतों; त्यामुळें कांहीं दोष येत नाहीं. शिवाय, 'कुत्र्यापर्यंत, कृमीपर्यंत, कीट आणि पतंग यांपर्यंत (सर्व प्राण्यांचें) जें अन्न आहे तें तुझेंच अन्न आहे' (बृ. ६।१।१४) या वाक्यांत 'सर्व प्रकारचें अन्न खावें' असा विधि सांगितला आहे असें म्हणतां येत नाहीं, कारण ही गोष्ट श्रुतींत सांगितली नाहीं[13] आणि ती शक्यही नाहीं[14]; तर 'सर्व प्रकारचें अन्न हें प्राणाचें अन्न आहे' अशा अन्नाच्या भावनेचा विधि येथें सांगितला आहे. तेव्हां त्याच्याच पुढें असलेलें जें 'उदक हें वस्त्र आहे' हें वाक्य, त्यामध्यें देखील 'उदकाचें आचमन करावें' असा विधि सांगितला नाहीं, तर प्रसिद्ध असलेलें जें आचमनीय उदक त्याचीच 'प्राणाचें वस्त्र' या रूपानें भावना सांगितली आहे असें मानणें बरोबर आहे. कारण अर्धी हत्या करणें संभवत नाहीं[15]. तसेंच, 'आचमन करतात' हा स्वार्थी प्रयोग असल्यामुळें तें वाक्य विधीचें प्रतिपादन करूं शकत नाहीं. शंकाः—

---

११ कारण, संकल्प हा स्मृतीवरून सिद्ध होत नाहीं.

१२ आचमनरूपी एका क्रियेचें.

१३ श्रुतीमध्यें 'हें तुझें अन्न आहे' इतकेंच वाणी वगैरेंनीं प्राणाला सांगितलें आहे; 'हें अन्न तूं खा' असें सांगितलें नाहीं.

१४ कारण, प्राणाची उपासना करणाऱ्या मनुष्याला कुत्रा, किडा वगैरे सर्व प्राण्यांचें अन्न खातां येत नाहीं.

१५ तेव्हां, ज्याप्रमाणें अर्धी हत्या होत नाहीं, त्याप्रमाणें एकाच श्रुतीमध्यें पूर्वीच्या वाक्यांत विधि न मानणें आणि पुढील वाक्यांत विधि मानणें अशी अर्धवट गोष्ट करूं नये असा या ग्रंथाचा अभिप्राय आहे.

'मानतात' हा देखील स्वार्थीच प्रयोग आहे. उत्तरः—हें खरें आहे. तथापि ज्याअर्थी दोहोंपैकीं कोणता तरी एक विधि येथें अवश्य सांगितला पाहिजे, त्याअर्थी वस्त्राचें ( आच्छादनरूपीं ) कार्य येथें सांगितलें असल्यामुळें येथें 'उदकावर वस्त्राची भावना' या अपूर्व गोष्टीचाच विधि सांगितला आहे, आचमनाचा सांगितला नाहीं. कारण, 'आचमन' ही गोष्ट स्मृतीवरून प्राप्तच आहे असें आम्हीं वर प्रतिपादन केलें आहे. आतां श्रुतीमध्यें आचमनासंबंधानें 'आचमन करावें' असें विध्यर्थक क्रियापद स्पष्ट घातलें आहे असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे त्याचें देखील 'आचमन ही गोष्ट स्मृतीवरून प्राप्तच आहे' या म्हणण्यानेंच खंडन झालें आहे. तेव्हां 'आचमनाचा विधि सांगण्याचा श्रुतीचा उद्देश नाहीं. या कारणाकरितांच काण्व शाखेचे लोक हे 'आणि ( अशा रीतीनें ) आम्ही प्राणाला आच्छादित करतों असें ते मानतात' असें वाक्य म्हणूनच थांबतात; ( त्या वाक्याच्या पुढें ) 'म्हणून जो असें जाणतो' इत्यादि वाक्य[१६] म्हणत नाहींत. तेव्हां माध्यंदिनांच्या[१७] पाठामध्यें देखील आचमनाचा फक्त अनुवाद केला आहे आणि अशा प्रकारच्या ज्ञानाचाच म्हणजे 'प्रकृत जो प्राण त्याचें उदक हें वस्त्र आहे' या ज्ञानाचाच विधि सांगितला आहे असें समजावें. आतां असें जर कोणी म्हणेल कीं एका ठिकाणीं[१८] आचमनाचा विधि सांगितला आहे व दुसऱ्या ठिकाणीं[१९] 'उदक हें प्राणाचें वस्त्र आहे' या ज्ञानाचा विधि सांगितला आहे असें मानतां येईल; तर तें देखील चांगलें नाहीं. कारण 'उदक हें वस्त्र आहे' इत्यादि जो वाक्यांचा उपक्रम आहे तो सर्वत्र एकरूपच आहे. तेव्हां यावरून 'उदक हें वस्त्र आहे' या ज्ञानाचाच येथें विधि सांगितला आहे, आचमनाचा सांगितला नाहीं असें मानणेंच सयुक्तिक आहे असें सिद्ध झालें. ( १८ )

[ आतां येथून दहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें एकोणिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—( सू. १९ ) वाजसनेयि शाखेमध्यें 'अग्निरहस्य' आणि 'बृहदारण्यक' या दोन्ही ठिकाणीं 'शांडिल्यविद्या' सांगितली आहे; व कांहीं गौण गोष्टीही सांगितल्या आहेत. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ह्या भिन्न भिन्न अशा दोन शांडिल्यविद्या आहेत; आणि एका ठिकाणीं सांगितलेल्या गौण गोष्टींचा

---

१६ ह्याच वाक्यामध्यें 'आचमन करावें' असें विध्यर्थक क्रियापद स्पष्ट घातलें आहे. परंतु जर आचमनविधि येथें सांगावयाचा असता, तर हें वाक्य मुख्य असल्यामुळें तें काण्व लोकांनीं गाळलें नसतें.

१७ 'म्हणून जो जाणतो' इत्यादि पुढील वाक्य म्हणणाऱ्या माध्यंदिनांच्या.

१८ माध्यंदिन शाखेमध्यें.

१९ कण्वांच्या शाखेमध्यें.

दुसऱ्या ठिकाणीं संग्रह होत नाहीं. जर ही एकच विद्या असती तर ती एकाच शाखेमध्यें दोन ठिकाणीं सांगावयाला नको होती. यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं दोन्ही ठिकाणीं ब्रह्मरूपी उपास्य वस्तु एकच असल्यामुळें ही एकच विद्या आहे; आणि म्हणूनच एका ठिकाणीं सांगितलेल्या गौण गोष्टींचा दुसऱ्या ठिकाणीं संग्रह होतो. आतां, एकच विद्या जी दोन ठिकाणीं सांगितली आहे त्याचें कारण असें आहे कीं, एका ठिकाणीं विद्या सांगण्याचा तीचा उद्देश आहे; आणि दुसऱ्या ठिकाणीं त्याच विद्येचा अनुवाद करून कांहीं गौण गोष्टी सांगण्याचा उद्देश आहे. शिवाय, मनोमयत्व वगैरे कांहीं गौण गोष्टी दोन्ही ठिकाणीं सारख्याच सांगितल्या आहेत; त्यावरून 'ही विद्या एकच आहे' अशी ओळख पटते. ]

## समान एवं चाभेदात् ॥ १९ ॥

## १९ एका ( शाखे- ) मध्यें ( देखील उपास्य वस्तु ) एक असल्यामुळें असेंच ( विद्यांचें ऐक्य ) असतें. ( १० )

वाजसनेयिशाखेमध्यें अग्निरहस्य-( नामक प्रकरण आहे ). त्यामध्यें शांडिल्यनामक विद्या[1] दिलेली आढळते. त्या विद्येमध्यें 'त्यानें जो मनोमय आहे, ज्याचें प्राण हें शरीर आहे, व ज्याचें तेज हें स्वरूप आहे अशा आत्म्याची उपासना करावी' इत्यादि गौण गोष्टी सांगितल्या आहेत. त्याच शाखेंतील बृहदारण्यकामध्यें पुन्हां असें म्हटलें आहे:—'हा पुरुष मनोमय आहे, तेजस्वरूपी आहे, हृदयाच्या आंतील त्या ( आकाशा- ) मध्यें व्रीहीएवढा[2] किंवा यवाएवढा[3] ( दृष्टीस पडतो ) तो हा सर्वांचा स्वामी आहे, सर्वांचा अधिपति आहे, जें कांहीं अस्तित्वांत आहे त्या सर्वांचें तो नियमन करतो' ( बृ. ५।६।१ ). आतां येथें असा संशय येतो कीं, अग्निरहस्य आणि बृहदारण्यक या दोन ठिकाणीं एकच विद्या सांगितली आहे आणि एकीकडच्या गौण गोष्टींचा दुसरीकडे संग्रह करावयाचा आहे, किंवा दोन विद्या सांगितल्या आहेत आणि एकीकडच्या गौण गोष्टींचा दुसरीकडे संग्रह करावयाचा नाहीं. मग तुझें काय म्हणणें आहे? ( पूर्वपक्षी म्हणतो:—माझें म्हणणें असें आहे कीं ) येथें भिन्न विद्या सांगितल्या आहेत; आणि एकीकडच्या गौण गोष्टींचा दुसरीकडे संग्रह करावयाचा नाहीं. कशावरून? ( असें मानलें नाहीं तर ) पुनरुक्ति ( दोष ) प्राप्त होईल यावरून. जेथें शाखा भिन्न आहेत तेथें, उदा०—'प्राणसंवाद' वगैरे

---

१ ही विद्या आरंभीं 'शांडिल्य' ऋषीला प्राप्त झाली असल्यामुळें त्याच्या नांवानेंच ती प्रसिद्धीला आली, म्हणून ह्या विद्येला 'शांडिल्यविद्या' असें नांव पडलें आहे.

२ भाताएवढा.

३ जंवसाएवढा.

ठिकाणीं पठन करणारे आणि जाणणारे लोक भिन्न असल्यामुळें पुनरुक्तीचा परिहार करतां येतो[४] असें पाहून ( तेथें ) विद्या एक आहे असें निश्चित करतां येतें, व एका ठिकाणीं ज्या गौण गोष्टी ज्यास्त सांगितल्या असतात त्यांचा दुसऱ्या ठिकाणीं संग्रह करतां येतो असें मागें प्रतिपादन केलें आहे. परंतु जेथें एक शाखा आहे तेथें पठन करणारे आणि जाणणारे लोक भिन्न नसल्यामुळें पुनरुक्तीचा परिहार करणें शक्य नाहीं. त्यामुळें दूरदूरच्या ठिकाणीं सांगितलेल्या विद्या एक असूं शकत नाहींत. बरें, आतां एक श्रुति विद्या सांगण्याकरतां आहे व दुसरी गौण गोष्टी सांगण्याकरतां आहे असा विभागही संभवत नाहीं. कारण तसें झालें असतां एका ठिकाणीं ज्या गौण गोष्टी सांगितल्या आहेत त्यांहून निराळ्या गौण गोष्टी दुसऱ्या ठिकाणीं सांगितल्या असत्या; दोन्ही ठिकाणीं एकाच प्रकारच्या गौण गोष्टी सांगितल्या नसत्या. परंतु येथें ‘ मनोमयत्व ’ वगैरे गौण गोष्टी एक असूनही त्या दोन्ही ठिकाणीं सांगितल्या आहेत. तेव्हां यावरून येथें परस्पर ठिकाणच्या गौण गोष्टींचा परस्पर ठिकाणीं संग्रह करावयाचा नाहीं असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें **उत्तरः**—ज्याप्रमाणें शाखा भिन्न असतांना विद्या एक असूं शकते, आणि एका ठिकाणच्या गौण गोष्टींचा दुसऱ्या ठिकाणीं संग्रह केला जातो त्याप्रमाणें शाखा एक असतांनाही तसेंच असूं शकतें; म्हणजे वरील दोन्ही गोष्टी असूं शकतात. कारण दोन्ही ठिकाणीं उपास्य वस्तु एकच असते. येथें दोन्ही ठिकाणीं देखील ‘ मनोमयत्व ’ वगैरे गुणांनीं युक्त असें एकच ब्रह्म उपास्य आहे असें आपल्याला ओळखतां येतें. आतां उपास्य वस्तु हें विद्येचें रूप आहे. तें रूप एक असतांना विद्या भिन्न आहेत असें आपल्याला निश्चित करतां येत नाहीं; आणि विद्या एक असतांना गौण गोष्टींचा संग्रह करतां येत नाहीं असेंही निश्चित करतां येत नाहीं. **शंकाः**—पुनरुक्ति-( दोष ) प्राप्त होईल म्हणून विद्या भिन्न असल्या पाहिजेत असें मीं वर प्रतिपादन केलें आहे. **उत्तरः**—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण दोन्ही श्रुतींचे उद्देश भिन्न भिन्न आहेत असें दाखवतां येतें. एक श्रुति विद्या सांगण्याकरतां आहे, व दुसरी गौण गोष्टी सांगण्याकरतां आहे. अशा रीतीनें कांहीं जुळत नाहीं असें नाहीं[५]. **शंकाः**—असें जर आहे, तर ‘ तो हा सर्वांचा स्वामी आहे ’ इत्यादि ज्या गोष्टी अग्निरहस्यामध्यें सांगितल्या नाहींत, त्याच बृहदारण्यकामध्यें सांगावयाला पाहिजे होत्या; परंतु ‘ मनोमयत्व ’ वगैरे ज्या गोष्टी अग्निरहस्यामध्यें सांगितल्या आहेत त्या बृहदारण्यकामध्यें सांगावयाला नको होत्या. **उत्तरः**—हा

---

४ मागें अ. ३ पा. ३ सू. १ टीप ३३ पहा.

५ तर सर्व कांहीं जुळतें. म्हणजे विद्या एक आहे असेंही म्हणतां येतें; आणि ‘ दोन्ही ठिकाणचे उद्देश भिन्न असण्यामुळें पुनरुक्ति दोष येत नाहीं ’ असेंही म्हणतां येतें.

दोष येत नाहीं. एका ठिकाणच्या गौण गोष्टी दुसऱ्या ठिकाणीं सांगितल्या आहेत यावरूनच एका ठिकाणीं सांगितलेली जी विद्या तीच दुसऱ्या ठिकाणीं सांगितली अशी ओळख पटते. ( बृहदारण्यकामध्यें अग्निरहस्यांतल्या- ) सारख्याच गौण गोष्टी[६] सांगून, दूर ठिकाणीं सांगितलेली शांडिल्यविद्याच येथें सांगितली आहे अशी ओळख पटवून, त्या विद्येसंबंधानें 'ईशानत्व' वगैरे गोष्टी श्रुति सांगते. नाहीं तर शांडिल्य-विद्येसंबंधानेंच या ( 'ईशानत्व' वगैरे ) गौण गोष्टी येथें सांगितल्या आहेत असें कसें म्हणतां येईल ? शिवाय, अप्राप्त गोष्टींच्या सांगण्यानें सार्थक होणाऱ्या वाक्यामध्यें जर एखाद्या प्राप्त गोष्टीचा परामर्श केला असला, तर तो नित्यानुवादरूप आहे असें समजून देखील त्याचें समर्थन करतां येतें; तेव्हां त्या ( प्राप्त गोष्टीच्या परामर्शा- ) मुळें ( दोन्ही ठिकाणीं एकच विद्या सांगितली आहे अशी ) जी ओळख पटते ती टाकून देतां येत नाहीं. तेव्हां यावरून एका शाखेमध्यें देखील विद्या एक असते आणि एकीकडच्या गौण गोष्टींचा दुसरीकडे संग्रह होतो हें म्हणणें बरोबरच आहे असें सिद्ध झालें. ( १९ )

[ आतां येथून अकराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें विसाव्या सूत्रापासून बाविसाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांशः—( सू. २० ) बृहदारण्यकाच्या पांचव्या अध्यायामध्यें 'सत्यविद्या' सांगितली आहे. तेथें सूर्यमंडलांतील पुरुषाचें 'अहः' हें नांव, आणि डोळ्यांतील पुरुषाचें 'अहं' हें नांव अशीं दोन गुप्त नांवें सांगितलीं आहेत. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ही एकच विद्या असल्यामुळें दोन्ही नांवें दोन्ही पुरुषांचीं समजलीं पाहिजेत. ( सू. २१ ) सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जरी विद्या एक आहे तरी सूर्यमंडल आणि डोळा हीं दोन स्थानें भिन्न भिन्न असल्यामुळें एकाच पुरुषाचे औपाधिक भेद कल्पून त्या त्या स्थानाच्या पुरुषाचेंच तें नांव समजलें पाहिजे. तेव्हां अर्थातच येथें एका ठिकाणीं सांगितलेल्या गौण गोष्टींचा दुसऱ्या ठिकाणीं संग्रह होत नाहीं. ( सू. २२ ) आणि म्हणूनच छांदोग्य उपनिषदामध्यें सूर्यमंडलांतील पुरुषाच्या रूप वगैरे धर्मांचा डोळ्यांतील पुरुषाच्या ठिकाणीं मुद्दाम अतिदेश करून संग्रह केला आहे. एकंदरींत 'हीं दोन्ही गुप्त नांवें दोन्ही ठिकाणीं प्राप्त होत नाहींत' असें सिद्ध झालें. ]

---

६ मनोमयत्व वगैरे गौण गोष्टी.

७ अग्निरहस्यामध्यें.

८ ईश्वरत्व.

९ मनोमयत्व वगैरे गौण गोष्टी सांगून शांडिल्यविद्याच येथें सांगितली आहे अशी ओळख पटविली नाहीं तर.

१० सिद्ध वस्तूचा जो अनुवाद तद्रूप.

## संबन्धादेवमन्यत्रापि ॥ २० ॥

### २० (एकाच विद्येशीं) संबंध असल्यामुळें अन्य ठिकाणीं देखील (गौण गोष्टीचा) असाच (संग्रह केला पाहिजे). (११)

बृहदारण्यकामध्यें 'सत्य हें ब्रह्म आहे' (बृ. ५।४।१) असा उपक्रम करून 'तें जें सत्य (ब्रह्म) आहे तो हा आदित्य होय; जो हा या मंडलामध्यें पुरुष आहे, तसेंच जो हा उजव्या डोळयामध्यें पुरुष आहे (तोही ब्रह्म होय)' (बृ. ५।५।२) या वाक्यांत त्याच सत्य ब्रह्माचीं आधिदैविक[1] आणि आध्यात्मिक[2] अशीं विशेष प्रकारचीं स्थानें सांगून नंतर '(भूः भुवः इत्यादि) व्याहृती[3] त्याचें शरीर आहेत' असें कल्पून त्याचीं दोन उपनिषदें[4] सांगितलीं आहेत. 'अहः' हें त्याचें आधिदैविक उपनिषद् होय व 'अहम्' हें आध्यात्मिक उपनिषद् होय[5]. आतां येथें असा संशय येतो

---

१ देवतासंबंधीं.

२ शरीरासंबंधीं.

३ भूलोक, अंतरिक्षलोक, आणि स्वर्गलोक यांचीं जीं अनुक्रमें भूः भुवः आणि सुवः हीं तीन नांवें त्यांना 'व्याहृती' असें म्हणतात. त्या व्याहृतींपैकीं 'भूः' ही व्याहृति एक अक्षराची आहे आणि शिरही एकच असतें या सादृश्यामुळें 'भूः ही व्याहृति त्या पुरुषाचें शिर आहे' अशी कल्पना केली आहे. तसेंच 'भुवः' आणि 'सुवः' या दोन व्याहृती दोन दोन अक्षरांच्या आहेत; आणि हात व पाय हेही दोन दोन असतात. या सादृश्यामुळें 'भुवः ही व्याहृति हात होय, व सुवः ही व्याहृति पाय होय' अशी कल्पना केली आहे.

४ गुप्त नांवें.

५ सूर्यमंडलांतील पुरुष हा प्रकाशरूपी आहे; व अहः हा शब्द 'प्रकाश' या अर्थाचा आहे. म्हणून त्या पुरुषाचें 'अहः' हें गुप्त (म्हणजे सांकेतिक) नांव ठेविलें आहे. तसेंच, डोळ्यांतील पुरुष हा शरीरामध्यें आहे. आणि 'अहं' (म्हणजे मी) असें ज्ञान शरीरांतील पुरुषासंबंधानें होतें; म्हणून त्या पुरुषाचें 'अहं' हें गुप्त नांव ठेविलें आहे. हल्लींही लोकामध्यें कांहीं गुप्त गोष्टी लोकांना कळूं नयेत म्हणून त्या गोष्टींना सांकेतिक नांव ठेवण्याची वहिवाट आहे. ज्याप्रमाणें देवदत्तानें यज्ञदत्ताचें 'क्ष' असें सांकेतिक नांव ठेविलें असतां त्या देवदत्तानें जर 'क्ष' असें म्हटलें, तर तत्काल यज्ञदत्त त्याचे जवळ येतो; परंतु यज्ञदत्ताचें 'क्ष' हें नांव ज्याला माहीत नाहीं अशा एखाद्या मनुष्यानें जर साहजिक रीतीनें 'क्ष' असें म्हटलें, तर त्याच्या जवळ तो यज्ञदत्त जात नाहीं, त्याप्रमाणें येथेंही ही सत्यविद्या जाणणाऱ्या मनुष्यानें जर अहः किंवा अहं असें म्हटलें, तर परमात्मा त्याचे जवळ येतो म्हणजे त्याला प्रसन्न होतो. दुसऱ्या कोणी मनुष्यानें तें म्हटलें असतां तें निरुपयोगी होतें.

कीं हीं दोन्ही उपनिषदें दोन्ही स्थानांसंबंधानें समजावयाचीं किंवा एक आधिदैविक स्थानासंबंधानें व दुसरें आध्यात्मिक स्थानासंबंधानें अशीं पृथक् समजावयाचीं. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें सूत्रांतच दिलें आहे. तें असें:—ज्याप्रमाणें शांडिल्यविद्या ही पृथक् पृथक् ठिकाणीं सांगितली असूनही तिच्यामध्यें एकीकडच्या गौण गोष्टींचा दुसरीकडे संग्रह होतो त्याप्रमाणें सध्यांच्यासारख्या अन्य विद्यांमध्यें सुद्धां गौण गोष्टींचा संग्रह होऊं शकतो. कारण, त्या गौण गोष्टींचा एकाच विद्येशीं संबंध आहे. आधिदैविक आणि आध्यात्मिक अशा दोन रूपांनीं एकच सत्यविद्या सांगितली आहे. कारण ( या दोन्ही रूपांनीं सांगितलेल्या सत्यविद्येचा ) उपक्रम एकच आहे, आणि ‘ ( आदित्य-मंडलांतील पुरुष व उजव्या डोळ्यांतील पुरुष ) हे परस्पर-संबद्ध आहेत ’ असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. तेव्हां एकाच विद्येसंबंधानें सांगितलेला धर्म त्याच विद्येसंबंधानें कसा बरें घेतला जाणार नाहीं ? उदा०—एका आचार्यासंबंधानें सांगितलेले जे अनुगमन[६] वगैरे आचार ते, तो आचार्य गांवांत असतां किंवा अरण्यांत असतां सारखेच असतात. तेव्हां यावरून दोन्ही उपनिषदें दोन्ही ठिकाणीं प्राप्त होतात असें सिद्ध होतें. ( २० )

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः—

## न वा विशेषात् ॥ २१ ॥

### २१ किंवा ( स्थान- ) भेदामुळें ( दोन्ही उपनिषदें दोन्ही ठिकाणीं प्राप्त होत ) नाहींत. ( ११ )

किंवा दोन्ही उपनिषदें दोन्ही ठिकाणीं मिळून प्राप्त होत नाहींत. कशावरून ? स्थानभेदावरून, म्हणजे उपासनेच्या दोन्ही भिन्न स्थानांशीं त्यांचा संबंध सांगितला असल्यावरून. शंकाः—त्यांचा दोन स्थानांशीं संबंध सांगितला आहे असें कशावरून ( म्हणतां ) ? उत्तरः—‘ जो हा या ( सूर्य- ) मंडलामध्यें पुरुष आहे ’ (बृ. ५।५।२) या वाक्यांत आधिदैविक पुरुषाचें प्रकरण सुरू करून त्याच्या संबंधानें ‘ त्याचें अहः हें उपनिषद् होय ’ ( बृ. ५।५।३ ) असें श्रुति सांगते. तसेंच ‘ जो हा उजव्या डोळ्यांत पुरुष आहे ’ ( बृ. ५।५।२ ) या वाक्यांत आध्यात्मिक पुरुषाचें प्रकरण सुरू करून त्याच्या संबंधानें ‘ त्याचें अहं हें उपनिषद् होय ’ ( बृ. ५।५।४ ) असें श्रुति सांगते. आतां ‘ त्याचें ’ यांतील ‘ तें ’ हें जें सर्वनाम तें जवळच्या वस्तूचाच परामर्श करतें. तेव्हां यावरून ‘ हीं दोन उपनिषदें या दोन भिन्न

---

६ अनुगमन म्हणजे गुरु निघाला असतां त्याच्या मागून शिष्यांनीं जाणें.

१ अ. ३ पा. २ सू. २९ टीप १ पहा.

स्थानांसंबंधानेंच सांगितलीं आहेत ’ असें निश्चित होतें. मग दोन्ही उपनिषदें दोन्ही ठिकाणीं मिळून कोठून प्राप्त होणार ? शंकाः—हे आधिदैविक आणि आध्यात्मिक पुरुष एकच आहेत. कारण ‘ एकाच सत्य ब्रह्माचीं हीं दोन स्थानें आहेत ’ असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. उत्तरः—हें खरें आहे. तथापि ज्याअर्थीं एका ब्रह्माच्या दोन भिन्न अवस्था सांगूनच त्या अवस्थांसंबंधानें दोन उपनिषदें सांगितलीं आहेत, त्याअर्थीं ‘ प्रत्येक उपनिषद् प्रत्येक अवस्थेनें युक्त अशाच ब्रह्माचें आहे ’ असें निश्चित होतें. शिवाय, ( आमच्या म्हणण्याला अनुकूल असा ) पुढील दृष्टान्तही आहेः—आचार्याचें स्वरूप जरी तेंच आहे, तरी आचार्य बसला असतांना जें अनुवर्तन[२] सांगितलें आहे तें आचार्य उभा असतांना संभवत नाहीं; आणि तो उभा असतांना जें अनुवर्तन[३] सांगितलें आहे तें तो बसला असतांना संभवत नाहीं; परंतु आचार्य हा गांवांत असला किंवा अरण्यांत असला तरी त्याचें स्वरूप कायमच आहे; आणि त्या स्वरूपावर अवलंबून असलेले जे धर्म त्यांमध्यें गांवांत असण्यानें किंवा अरण्यांत असण्यानें कांहीं फरक होत नाहीं. त्यामुळें दोन्ही ठिकाणीं सारखेच धर्म प्राप्त होतात. म्हणून पूर्वपक्ष्यानें दिलेला आचार्याचा दृष्टान्त बरोबर नाहीं. तेव्हां यावरून दोन्ही उपनिषदें दोन्ही ठिकाणीं प्राप्त होत नाहींत असें सिद्ध झालें. ( २१ )

## दर्शयति च ॥ २२ ॥

### २२ आणि ( हीच गोष्ट श्रुति ) सांगते ( ११ )

शिवाय, हे धर्म[१] दोन्ही ठिकाणीं प्राप्त होत नाहींत याविषयीं श्रुतीमध्यें चिन्ह दृष्टीस पडतें:—‘ त्या ह्याचें[२] तें[३] रूप जें ह्याचें रूप; जे ह्याचे सांधे ते ( त्याचे ) सांधे; जें ( ह्याचें ) नांव तें ( त्याचें ) नांव ’ ( छां. १।७।५ ). शंकाः—( या गोष्टीचें ) हें चिन्ह कसें ? उत्तरः–डोळे आणि सूर्य या भिन्न भिन्न स्थानांमुळें भिन्न भिन्न झालेले जे धर्म त्यांचा परस्परांच्या ठिकाणीं संग्रह होत नाहीं असें पाहून श्रुतीनें येथें सूर्य-मंडलांतील पुरुषाचे जे रूप वगैरे धर्म त्यांचा, अतिदेशाच्या योगानें डोळयांतील पुरुषाच्या ठिकाणीं पुढील वाक्यांत संग्रह केला आहे. ‘ त्या ह्याचें तें रूप ’ ( छां.

---

२ आचार्य बसल्यानंतर त्याच्या मागून शिष्यांनीं बसणें.

३ आचार्य उभा राहिला कीं लागलीच शिष्यांनीं उभें राहणें.

१ विशेष प्रकारच्या अवस्थेला अनुलक्षून सांगितलेले धर्म.

२ डोळ्यांतील पुरुषाचें.

३ सूर्यमंडलांतील पुरुषाचें.

१।७।५ ) इत्यादि[4]. तेव्हां यावरून हीं दोन्ही उपनिषदें दोन्ही ठिकाणीं मिळून प्राप्त होत नाहींतच असें निश्चित होतें. ( २२ )

[ आतां येथून बाराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तेविसावें एकच सूत्र आहे. सारांश,—( सू. २३ ) राणायनीयांच्या खिलामध्यें 'वीर्य धारण करणें, स्वर्गाला व्याप्त करणें' वगैरे ब्रह्माच्या आधिदैविक विभूती सांगितल्या आहेत. आणि त्यांच्याच उपनिषद्‌ग्रामध्यें 'शांडिल्यविद्या' वगैरे ब्रह्मविद्या सांगितल्या आहेत. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ह्या विद्यांमध्यें त्या विभूतींचा संग्रह होतो. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ह्या विद्यांमध्यें निरनिराळीं हृदय वगैरे आध्यात्मिक स्थानें सांगितलीं असल्यामुळें येथें त्या आधिदैविक विभूतींचा संग्रह होत नाहीं. आतां, जरी ह्या विद्यांमध्यें देखील कांहीं ठिकाणीं आधिदैविक विभूती सांगितल्या आहेत व कांहीं ठिकाणीं आध्यात्मिक स्थानें मुळींच सांगितलीं नाहींत; तरी ह्या विद्यांमध्यें त्या आध्यात्मिक विभूतींचा संग्रह होत नाहीं. कारण त्या आध्यात्मिक विभूतींपेक्षां विजातीय अशा अनेक गौण गोष्टी ह्या विद्यांमध्यें सांगितल्या असल्यामुळें येथें 'विद्या एक आहे' अशी ओळख पटत नाहीं. ]

## संभृतिद्युव्याप्त्यपि चातः ॥ २३ ॥

## २३ आणि म्हणूनच धारण करणें, स्वर्गाला व्याप्त करणें ( वगैरे विभूतींचा ) देखील ( संग्रह होत नाहीं ). ( १२ )

राणायनीयांच्या खिलांमध्यें[1] 'ब्रह्मानें मोठमोठीं वीर्यें[2] धारण केलीं आहेत[3], त्या ज्येष्ठ ब्रह्मानें आरंभीं स्वर्गाला व्याप्त केलें' या वाक्यांत 'वीर्य धारण करणें

४ जर पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याप्रमाणें दोन्ही ठिकाणीं सांगितलेल्या भिन्न भिन्न धर्मांचा दोन्ही ठिकाणीं आपोआपच संग्रह होत असता, तर 'त्या ह्याचें तें रूप जें ह्याचें रूप' इत्यादि अतिदेश श्रुतीमध्यें केला नसता. तेव्हां यावरून विशेष प्रकारच्या अवस्थेला अनुलक्षून सांगितलेल्या धर्मांचा दुसरीकडे संग्रह होत नाहीं असें सिद्ध झालें.

१ सामवेदी लोकांमध्यें 'राणायनीय' म्हणून एक विशेष प्रकारच्या शाखेचे लोक आहेत. त्यांच्या खिलांमध्यें म्हणजे त्यांनीं पठन केलेल्या खिल-ग्रंथामध्यें. 'ज्या ग्रंथामध्यें अमुक करावें' असा विधि सांगितलेला नाहीं, आणि 'अमुक करूं नये' असा निषेधही सांगितलेला नाहीं, त्या ग्रंथाला 'खिल-ग्रंथ' म्हणतात.

२ आकाश वगैरे उत्पन्न करण्याचीं सामर्थ्यें.

३ हा अर्थ ब्रह्मविद्याभरणाला अनुसरून केला आहे.

स्वर्गाला व्याप्त करणें' [४]वगैरे ब्रह्माच्या वि[५]भूती सांगितल्या आहेत; आणि त्या (राणायनीयां-) च्याच उपनिषदां[६]मध्यें शांडिल्यविद्या वगैरे ब्रह्मविद्या सांगितल्या आहेत. आतां, त्या ब्रह्मविद्यांमध्यें त्या ब्रह्माच्या विभूतींचा संग्रह केला जातो किंवा नाहीं असा येथें प्रश्न उद्भवतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं त्या विभूतींचा ब्रह्माशीं संबंध असल्यामुळें त्यांचा संग्रह केला जातो.

त्यावर सूत्रकार उत्तर देतात:— धारण करणें, स्वर्गाला व्याप्त करणें वगैरे विभूतींचा शांडिल्यविद्या वगैरे ठिकाणीं संग्रह केला जात नाहीं. 'म्हणूनच' म्हणजे भिन्न स्थानांशीं त्या (ब्रह्मा-) चा संबंध आहे यावरूनच. उदा०—शांडिल्य-विद्येमध्यें ब्रह्माचें हृदय हें स्थान आहे असें पुढील वाक्यांत सांगितलें आहे:—'हा माझा आत्मा हृदयाच्या आंत आहे' (छां. ३।१४।३). दहरविद्येमध्यें देखील पुढील वाक्यांत हीच गोष्ट सांगितली आहे:—'जो हा लहान कमला- (सारखा) राजवाडा आहे; आणि त्याच्या आंत जें लहान आकाश आहे' (छां. ८।१।१). उपकोसलविद्येमध्यें पुन्हां ब्रह्माचें डोळा हें स्थान आहे असें पुढील वाक्यांत सांगितलें आहे:—'जो हा डोळ्यामध्यें पुरुष दृष्टीस पडतो' (छां. ४।१५।१). अशा रीतीनें या विद्यांमध्यें भिन्न भिन्न ठिकाणीं ब्रह्माचीं भिन्न भिन्न आध्यात्मिक स्थानें सांगितलीं आहेत. आतां धारण करणें, स्वर्गाला व्याप्त करणें वगैरे वर सांगितलेल्या विभूती तर आधिदैविक आहेत. तेव्हां त्या (विभूती) या विद्यांमध्यें कोठून प्राप्त होतील? शंका:—या विद्यांमध्यें देखील ब्रह्माच्या आधिदैविक विभूती सांगितल्या आहेत. उदा०—'स्वर्गापेक्षां मोठा, या लोकापेक्षां मोठा' (छां. ३।१४।३). 'हाच प्रकाशमय आहे, कारण हाच सर्व लोकांमध्यें प्रका[११]शतो' (छां. ४।१५।४); 'जेवढें

---

४ 'ब्रह्म हें देवांच्या पूर्वी झालें; तेव्हां त्याच्याशीं कोण स्पर्धा करील?' या पुढील वाक्यामध्यें सांगितलेले जे 'सर्वांच्या पूर्वी असणें, स्पर्धा करण्याला योग्य नसणें' हे धर्म ते येथें 'वगैरे' शब्दानें घ्यावे.

५ सामर्थ्यें.

६ छांदोग्य उपनिषदामध्यें.

७ परमात्मा.

८ कारण, शांडिल्य वगैरे विद्यांमध्यें हृदय वगैरे उपाधींच्या योगानें ब्रह्म मर्यादित आहे असें सांगितलें असल्यामुळें त्या मर्यादित ब्रह्माला खिल ग्रंथांमध्यें सांगितलेले 'स्वर्गाला व्याप्त करणें' वगैरे धर्म संभवत नाहींत.

९ शांडिल्य वगैरे विद्यांमध्यें.

१० हें वाक्य शांडिल्यविद्येमधील आहे.

११ हें वाक्य उपकोसलविद्येमधील आहे.

हें आकाश आहे, तेवढेंच हें हृदयाच्या आंत आकाश आहे. ह्याच्या आंत स्वर्ग आणि पृथ्वी हीं दोन्हीं राहिलीं आहेत[१२]' (छां. ८।१।३) इत्यादि[१३]. शिवाय, ज्यामध्यें ब्रह्माचें कोणतेंच[१४] स्थान सांगितलें नाहीं अशाही दुसऱ्या ब्रह्मविद्या येथें[१५] आहेत. उदा०—'सोळा कलांचें (ब्रह्म[१६])' इत्यादि[१७]. उत्तरः—हें सर्व खरें आहे. तथापि 'धारण करणें वगैरे विभूतींचा येथें संग्रह केला जात नाहीं' याला येथें एक विशेष कारण आहे. सारख्याच गौण गोष्टींच्या उल्लेखावरून (त्याच ह्या आहेत अशा) ओळखल्या जाणाऱ्या विद्या जरी दूर दूर ठिकाणीं सांगितल्या असल्या, तरी त्यांमध्यें दूर ठिकाणच्या गौण गोष्टींचा संग्रह होतो हें बरोबरच आहे. परंतु 'धारण करणें' वगैरे गौण गोष्टी आणि शांडिल्यविद्या वगैरे ठिकाणीं सांगितलेल्या गौण गोष्टी ह्यांचें परस्परांपासून विजातीय असें स्वरूप असल्यामुळें[१८] त्यांच्या उल्लेखावरून इतर ठिकाणीं सांगितलेल्या विद्यांची (त्याच ह्या विद्या आहेत अशी) ओळख पटूं शकत नाहीं. आतां, या विद्येचा ब्रह्माशीं संबंध आहे एवढ्यावरूनच इतर ठिकाणीं सांगितलेली जी विद्या तीच येथें सांगितली आहे असें ओळखतां येत नाहीं. कारण, भिन्न भिन्न विद्यांचा देखील एका ब्रह्माशीं संबंध असूं शकतो. कारण ब्रह्म एक असूनही त्याच्या अनेक विभूती असल्यामुळें त्याची अनेक प्रकारांनीं उपासना केली जाते असा तर सिद्धान्त आहे. कारण ज्याप्रमाणें (उद्गीथ हें एक असूनही तें) 'मोठ्याहून मोठा' इत्यादि (भिन्न भिन्न गुणांनीं युक्त आहे असें कल्पिल्यामुळें त्याच्या अनेक उपासना सांगितलेल्या दृष्टीस पडतात) त्याप्रमाणें (ब्रह्म एक असूनही तें अनेक गुणांनीं युक्त आहे असें कल्पिल्यामुळें त्याच्या) अनेक (उपासना सांगितलेल्या) दृष्टीस पडतात. तेव्हां यावरून 'वीर्य धारण करणें' वगैरे विभूतींचा शांडिल्यविद्या वगैरे ठिकाणीं संग्रह केला जात नाहीं असें सिद्ध झालें. (२३)

---

१२ हें वाक्य दहरविद्येमधील आहे.

१३ तात्पर्य–छांदोग्यामधील या शांडिल्य वगैरे विद्यांमध्यें आधिदैविक विभूती सांगितल्या असल्यामुळें येथें खिल ग्रंथांमध्यें सांगितलेल्या आधिदैविक विभूतींचा संग्रह करतां येतो असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१४ आधिदैविक किंवा आध्यात्मिक या दोहोंपैकीं कोणतेंच.

१५ छांदोग्यामध्यें.

१६ छां. ६।७।१ पहा.

१७ तेव्हां येथें देखील खिल ग्रंथामध्यें सांगितलेल्या विभूतींचा संग्रह करतां येतो असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१८ म्हणजे एक देखील गौण गोष्ट दोहींकडे सारखी सांगितली नसल्यामुळें.

[ आतां येथून तेराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें चोविसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः–( सू. २४ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, छांदोग्यांतील पुरुषयज्ञामध्यें सांगितलेल्या प्रार्थना, मंत्रयोग वगैरे धर्मांचा नारायण उपनिषदांतील पुरुषयज्ञामध्यें संग्रह होतो. सिद्धान्त्याचें म्हणणें आहे कीं तेथें त्या धर्मांचा संग्रह करणें बरोबर नाहीं. कारण, या दोन ठिकाणचे पुरुषयज्ञ भिन्न भिन्न आहत. ते असेः— नारायण उपनिषदामध्यें जी पत्नी, यजमान वगैरे अनेक गोष्टींबद्दलची कल्पना केली आहे, ती छांदोग्यांत मुळींच नाहीं. आतां अवभृथ वगैरे कांहीं थोडयाशा गोष्टींबद्दलची कल्पना जरी दोन्ही ठिकाणीं सारखी आहे, तरी तेवढयावरून ' दोन्ही ठिकाणचा पुरुषयज्ञ एक आहे ' अशी ओळख पटत नाहीं. शिवाय छांदोग्यामध्यें पुरुषावर यज्ञाची कल्पना केली आहे; आणि नारायण उपनिषदामध्यें त्याच्या ज्ञानावर केली आहे. एकंदरींत अशा अनेक कारणांवरून ' दोन्ही ठिकाणचे पुरुषयज्ञ भिन्न भिन्न आहेत ' असेंच मानावें लागतें. तेव्हां अर्थातच ' नारायण उपनिषदांतील पुरुषयज्ञामध्यें प्रार्थना, मंत्रप्रयोग वगैरे धर्मांचा संग्रह होत नाहीं ' असें सिद्ध झालें. ]

## पुरुषविद्यायामिव चेतरेषामनाम्नानात् ॥ २४ ॥

### २४ पुरुषविद्येमध्यें जसें ( सांगितलें आहे ) तसें इतरांना सांगितलें नसल्यामुळें ( तिच्या धर्मांचा संग्रह होत नाहीं ). ( १३ )

तांडी आणि पैंगी[1] या लोकांच्या रहस्यब्राह्मणांमध्यें ' पुरुषविद्या ' सांगितली आहे. तेथें ' पुरुष हा यज्ञ आहे ' अशी कल्पना केली आहे. त्या (पुरुषा–) च्या आयुष्याचे तीन भाग करून त्यांवर तीन सवनांची कल्पना केली आहे. आणि क्षुधा वगैरेंवर दीक्षा वगैरेंची[2] कल्पना केली आहे. तसेंच, प्रार्थना, मंत्रप्रयोग वगैरे इतर धर्मही

---

१ तांडी आणि पैंगी हे सामवेदी लोकांपैकींच एक विशेष प्रकारचे लोक आहेत. त्यांच्या रहस्यब्राह्मणामध्यें म्हणजे छांदोग्यामध्यें ( छां. ३।१६।२७ पहा. )

२ यज्ञामध्यें सकाळीं जें कर्म केलें जातें त्याला ' प्रातःसवन ' म्हणतात. ह्या कर्मामध्यें गायत्री छंदाच्या म्हणजे ' चोवीस अक्षरांच्या ' ऋचा पठन केल्या जातात. दुपारीं जें कर्म केलें जातें त्याला ' माध्यंदिनसवन ' म्हणतात. ह्या कर्मामध्यें त्रिष्टुप् छंदाच्या म्हणजे ' चव्वेचाळीस अक्षरांच्या ' ऋचा पठन केल्या जातात. आणि संध्याकाळीं जें कर्म केलें जातें त्याला ' तृतीय सवन ' म्हणतात. ह्या कर्मामध्यें जगती छंदाच्या म्हणजे ' अठ्ठेचाळीस अक्षरांच्या ' ऋचा पठन केल्या जातात. आतां पुरुषरूपी यज्ञामध्येंही हीं तीन सवनें आहेत. पुरुषाच्या आयुष्याचें ११६

तेथें सांगितले आहेत. तैत्तिरीय लोक देखील 'त्या असें जाणणाऱ्याच्या यज्ञाचा आत्मा हा यजमान आहे, (त्याची) श्रद्धा ही (यजमान-) पत्नी आहे' (तै. आ. १०।६४; ना. ८०) या अनुवाकामध्यें (अशाच) एका पुरुषयज्ञाची कल्पना करतात. आतां, येथें असा संशय येतो कीं इतर ठिकाणीं सांगितलेले जे पुरुषयज्ञाचे धर्म त्यांचा तैत्तिरीयकामध्यें संग्रह केला जातो किंवा नाहीं. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं दोन्ही ठिकाणचे यज्ञ हे पुरुषयज्ञ असल्यांमुळें वरील धर्मांचा (तैत्तिरीयकामध्यें) संग्रह केला जातो.

---

वर्षांचें जें परिमाण आहे त्याचे २४, ४४, ४८ असे तीन भाग करून ते तीन भागच तीन सवनें होत अशी कल्पना केली आहे. प्रातःसवनामध्यें पठन केल्या जाणाऱ्या ऋचांचीं २४ अक्षरें असतात, म्हणून २४ वर्षांच्या पहिल्या भागावर प्रातःसवनाची कल्पना केली आहे. पुढील दोन भागांचीही कल्पना अशीच समजावी. तसेंच, पुरुषाला जी क्षुधा लागते, तृषा लागते, व एखादे वेळीं त्याच्या ठिकाणीं अप्रीति उत्पन्न होते हीच पुरुषरूपी यज्ञामधील दीक्षा होय. आतां क्षुधा तृषा व अप्रीति यांवर दीक्षेची कल्पना करण्याचें कारण इतकेंच आहे कीं यज्ञामध्यें दीक्षा धारण केली असतां नेहमींप्रमाणें अन्न खातां येत नाहीं, पाणी पितां येत नाहीं, आणि विषयांवर प्रीति करतां येत नाहीं, म्हणजे यथेच्छ विषयोपभोग घेतां येत नाहीं. म्हणून यज्ञांतील दीक्षेमध्यें क्षुधा, तृषा आणि अप्रीति असतातच. तसेंच, पुरुषाचें जें मरण तेंच यज्ञामधील अवभृथ स्नान होय. मरणही शेवटीं असतें; व अवभृथ स्नानही शेवटींच असतें; म्हणून मरणावर अवभृथाची कल्पना केली आहे. तसेंच, ह्या पुरुषरूपी यज्ञामध्यें प्राण हेच देवता होत असें कल्पिलें आहे.

३ वर सांगितल्याप्रमाणें पुरुषानें आपल्या स्वतःवर यज्ञाची भावना केली असतां जर त्याला मध्येंच रोगानें ग्रासल्यामुळें 'आतां आपण मरतों' असें वाटेल, तर त्यानें त्या पुरुषयज्ञांतील प्राणरूपी देवतांची 'हा माझा यज्ञ शेवटाला जावो' अशी प्रार्थना करावी, म्हणजे त्याचें मध्येंच आलेलें मरण चुकतें. पुढें शेवटीं जेव्हां मरणाची वेळ येईल तेव्हां त्यानें आपले प्राण आणि सूर्यमंडलांतील पुषष हे एकच आहेत अशी भावना करून त्या सूर्यमंडलांतील पुरुषाला उद्देशून पुढील मंत्र जपावे. १ हे पुरुषा! तूं अविनाशी आहेस. २ हे पुरुषा! तूं अच्युत आहेस. ३ हे पुरुषा! तूंच प्राणांचें सूक्ष्म तत्त्व आहेस. ह्याप्रमाणें जो पुरुषयज्ञ जाणतो तो ११६ वर्षेंपर्यंत जगतो असें या पुरुषयज्ञाचें फल आहे. अशा रीतीनें 'प्रार्थना' वगैरे इतर धर्म छांदोग्यामध्यें सांगितले आहेत.

४ तैत्तिरीय आरण्यकामध्यें 'ज्ञानयज्ञ' म्हणजे पुरुषाला जें आत्मज्ञान होतें तद्रूपी यज्ञ सांगितला आहे. त्यामध्यें 'आत्मा म्हणजे पुरुष हा यज्ञामधील यजमान होय; श्रद्धा ही पत्नी होय; शरीर हें इध्मा (समिधांचा जुडगा) होय; ऊर ही वेदि (अग्निकुंड) होय; केंस हे बर्हि (म्हणजे दर्भमुष्टि) होय; शिखा ही वेदमुष्टि (म्हणजे मूठभर कुश) होय; हृदय हा यूप (म्हणजे यज्ञस्तंभ) होय; इच्छा हेंच आज्य होय; क्रोध हाच पशु होय; वाणी, प्राण, चक्षु, मन व श्रोत्र हे ऋत्विज होत; प्रातःकाल, मध्यान्ह काल, आणि सायंकाल हे जे तीन काल हींच तीन सवनें होत' अशी कल्पना केली आहे.

५ छांदोग्यामध्यें जो पुरुषरूपी यज्ञ सांगितला आहे तो पुरुषयज्ञ होय; आणि पुरुषाचें जें ज्ञान तद्रूपी जो यज्ञ तैत्तिरीय आरण्यकामध्यें सांगितला आहे तोही पुरुषयज्ञच होय.

६ प्रार्थना वगैरे धर्मांचा. मागील टीप ३ पहा.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—वरील धर्मांचा संग्रह केला जात नाहीं. कशावरून? पुरुषयज्ञाचें जें रूप तें ओळखलें जात नाहीं यावरून. हीच गोष्ट आचार्य सांगतातः—'पुरुषविद्येमध्यें जसें' इत्यादि. तांडी आणि पैंगी नामक कांहीं शाखांच्या लोकांनीं पुरुषविद्येमध्यें जसें सांगितलें आहे तसें इतर लोकांनीं म्हणजे तैत्तिरीयशाखेच्या लोकांनीं सांगितलें नाहीं. या (तैत्तिरीय) लोकांनीं जी (ज्ञानावर) यज्ञाची कल्पना केली आहे ती त्या लोकांनीं केलेल्या कल्पनेहून भिन्न आहे असें दृष्टीस पडतें. कारण त्यांनीं पत्नी, यजमान, वेदि, वेद, बर्हि, यूप, आज्य, पशु, ऋत्विज वगैरे अनेक गोष्टी सांगितल्या आहेत. (परंतु या गोष्टी छांदोग्यामध्यें सांगितल्या नाहींत). तसेंच, (तैत्तिरीयकामध्यें) जी सवनाची कल्पना केली आहे तीही दुसऱ्यांत (म्ह. छांदोग्यांत केलेल्या कल्पनेहून) भिन्न आहे. उदा०–'जे प्रातःकाल, मध्यान्हकाल, आणि सायंकाल, तीं सवनें होत.' आतां 'जें मरण तो अवभृथ (–विधि) होय' (ना. ८०) इत्यादि ज्या सजातीय गोष्टी दोन्ही ठिकाणीं सांगितल्या आहेत त्या थोड्या आहेत. त्यामुळें ज्या पुष्कळ विजातीय गोष्टी दोन्ही ठिकाणीं सांगितल्या आहेत त्यांच्या योगानें त्या अभिभूत होतात, व म्हणून त्या 'विद्या एक आहे' अशी ओळख पटविण्याला समर्थ होत नाहींत.

शिवाय, तैत्तिरीयकामध्यें 'पुरुष हा यज्ञ आहे' असें सांगितलें नाहीं. कारण '(असें) जाणणाऱ्याच्या यज्ञाचा' या वाक्यांत ज्या दोन षष्ठी विभक्ती आहेत त्या समानाधिकरण नाहींत; म्हणजे त्या वाक्याचा 'जो जाणणारा (पुरुष) यज्ञ आहे त्याचा' असा अर्थ नाहीं. कारण पुरुष हा मुख्य रीतीनें यज्ञ होऊं शकत नाहीं; तर

---

७ पराभूत होतात (मनांतून जातात).

८ ज्याप्रमाणें हत्तीलाही चार पाय असतात व उंटालाही चार पाय असतात, परंतु एवढ्याच साम्यामुळें हत्ती आणि उंट हे एकच आहेत असें लोक समजत नाहींत; कारण हत्ती आणि उंट यांमध्यें पुष्कळ तऱ्हेनें विजातीयपणा आहे, त्याप्रमाणेंच येथें समजावें.

९ जो जाणणारा तोच यज्ञ असें जाणणाऱ्या पुरुषाचें आणि यज्ञाचें ऐक्य आहे असें दाखविणाऱ्या नाहींत. म्हणजे 'जाणणाऱ्याच्या' हें 'यज्ञाचा' याचें विशेषण नाहीं. जरी मराठीमध्यें विशेषणाला मुळीं विभक्तिच लावीत नाहींत, तरी संस्कृतामध्यें तसें नाहीं; तर विशेषणालाही विशेष्याप्रमाणें विभक्ती लावितात. येथें मूळ संस्कृतांत 'विदुषः' (म्हणजे जाणणाऱ्याच्या) 'यज्ञस्य' (म्हणजे यज्ञाचा) असे दोन शब्द आहेत. तेथें विदुषः हे नाम आहे असेंही म्हणतां येतें, आणि विदुषः हें यज्ञाचें विशेषण आहे असेंही म्हणतां येतें. नाम घेतलें तर 'जाणणाऱ्या पुरुषाचा जो यज्ञ (म्हणजे अर्थात् ज्ञानरूपी यज्ञ) त्याचा' असा अर्थ होतो. आणि विशेषण घेतलें तर 'जाणणारा जो यज्ञ म्हणजे ज्ञानी जो पुरुष तद्रूपीच जो यज्ञ त्याचा' असा अर्थ होतो. म्हणून येथें संशय येत आहे.

ह्या षष्ठी व्यधिकरण[10] आहेत, म्हणजे या वाक्याचा 'जाणणाऱ्या (पुरुषा-) चा जो यज्ञ आहे त्या (यज्ञा-) चा' असा अर्थ आहे. कारण, पुरुषाचा येथें मुख्य रीतीनें यज्ञाशीं संबंध आहे; आणि होतां होईल तों (शब्दांचा) मुख्य अर्थच घेणें रास्त आहे; गौण अर्थ[11] घेणें रास्त नाहीं. शिवाय, 'आत्मा (ज्ञानी पुरुष) हा यजमान आहे' या वाक्यांत पुरुष हा यजमान आहे असें सांगून पुरुष आणि यज्ञ यांमध्यें वैयधिकरण्यरूपच संबंध आहे असें श्रुति दाखविते[12]. शिवाय, 'त्या असें जाणणाऱ्याच्या' या वाक्यांत यज्ञ हा प्रमाणान्तरसिद्ध वस्तु आहे असें समजून त्याचा श्रुतीनें केवळ अनुवाद केला आहे. तेव्हां असें असून त्या श्रुतीनें पुढें 'पुरुष हा यज्ञ आहे आणि आत्मा वगैरे हे यजमान वगैरे आहेत' असें सांगितलें आहे असें मानलें, तर वाक्यभेद- (नामक दोष) प्राप्त होईल[13]. शिवाय, संन्याससहवर्तमान आत्म-विद्येचा पूर्वी उपदेश करून नंतर 'त्या असें जाणणाऱ्याच्या' इत्यादि प्रकरण श्रुतीनें आरंभिलें आहे असें पाहून आम्ही असें निश्चित करतों कीं हें श्रुतीचें सांगणें पूर्वीच्या उपदेशाला अंगभूतच आहे, तें स्वतंत्र नाहीं. म्हणूनच या दोन्ही अनु-वाकांचें 'त्याला ब्रह्माचा महिमा प्राप्त होतो' असें एकच फल सांगितलेलें आम्हांला उपलब्ध होतें. परंतु इतर लोकांनीं जी (छांदोग्यामध्यें) पुरुषविद्या सांगितली आहे ती दुसऱ्या कशालाही अंगभूत नाहीं. कारण 'जो असें जाणतो तो हा एकशेंसोळा वर्षेपर्यंत जगतो' (छां. ३।१६।७) या वाक्यांत त्या पुरुषविद्येचें आयुष्यवृद्धि हें

---

१० म्हणजे जाणणाऱ्या पुरुषापेक्षां यज्ञ निराळा आहे असें दाखविणाऱ्या आहेत.

११ 'जाणणाऱ्याच्या यज्ञाचा' याचा 'जाणणारा जो पुरुष तद्रूपी जो यज्ञ त्याचा' असा जो अर्थ तो गौण होय. कारण, पुरुष हा वास्तविक रीतीनें यज्ञ नाहीं. आतां, ज्ञान देखील वास्तविक रीतीनें यज्ञ नसल्यामुळें जरी 'ज्ञानरूपी यज्ञ' ही गोष्ट गौणच आहे, तरी ती गोष्ट 'जाणणाऱ्याच्या यज्ञाचा' या शब्दांनीं सांगितली नसल्यामुळें या शब्दांचा गौण अर्थ घेतला आहे असें होत नाहीं.

१२ ज्याअर्थी 'पुरुष हा यज्ञाचा यजमान आहे' असें म्हटलें आहे, त्याअर्थी पुरुष हाच यज्ञ नव्हे असें सिद्ध होतें.

१३ 'त्या असें जाणणाऱ्याच्या यज्ञाचा आत्मा हा यजमान आहे' इत्यादि वाक्याचें यज्ञ कोणता हें सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाहीं. कारण आत्मविद्येचें प्रकरण चालू असल्यामुळें ज्ञानरूपी यज्ञ प्रकृतच आहे. फक्त ह्या वाक्यामध्यें त्या यज्ञाचा अनुवाद करून त्या यज्ञाच्या ज्या यजमान, पत्नी, वगैरे अंगभूत गोष्टी त्या कोणत्या तें सांगण्याविषयीं त्या वाक्याचें तात्पर्य आहे. आतां, पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याप्रमाणें जर मानलें, तर 'जाणणारा पुरुष हा यज्ञ आहे' हें सांगण्याविषयीं या वाक्याचें तात्पर्य मानावें लागत असल्यामुळें 'वाक्यभेद' नांवाचा दोष येईल. वाक्यभेद म्हणजे एका वाक्याचीं दोन प्रकारचीं तात्पर्यें मानणें.

( स्वतंत्र ) फल सांगितलें[14] आहे. तेव्हां यावरून प्रार्थना, मंत्र वगैरे जे इतर शाखेमध्यें पुरुषविद्येचे धर्म सांगितले आहेत ते तैत्तिरीयकामध्यें प्राप्त होत नाहींत असें सिद्ध झालें. ( २४ )

[ आतां येथून चौदाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें पंचविसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—( सू. २५ ) आथर्वणिक वगैरेंच्या उपनिषदांच्या आरंभीं कांहीं मंत्र व प्रवर्ग्य वगैरे कांहीं कर्में हीं सांगितलीं आहेत. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याअर्थी हे मंत्र व हीं कर्में उपनिषदाच्या जवळ सांगितलीं आहेत, त्याअर्थी त्यांचा उपनिषदांत सांगितलेल्या विद्यांमध्यें संग्रह होतो असें अनुमानावरून समजतें. आतां विद्यांमध्यें जीं हृदय वगैरे ब्रह्मांचीं स्थानें सांगितलीं आहेत तीं प्रकाशित करण्याचें सामर्थ्य ह्या मंत्रांना आहे. कारण ह्या मंत्रांमध्यें हृदय वगैरे शब्द आहेत. तेव्हां अशा रीतीनें ह्या मंत्रांचा विद्यांमध्यें उपयोग करून घेतां येईल. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं ह्या मंत्रांचा विद्यांमध्यें मुळींच उपयोग करतां येत नाहीं. कारण, जरी ह्यांमध्यें हृदय वगैरे शब्द आहेत तरी 'हृदय विद्ध कर' असें त्या मंत्रांचे अर्थ अगदींच विजातीय आहेत. तेव्हां त्या मंत्रांना विद्यांशीं जुगण्याचें मुळींच सामर्थ्य नाहीं. म्हणून 'त्यांचा फक्त सामीप्याच्या जोरावर उपनिषदांतील विद्यांमध्यें संग्रह होतो' असें म्हणतां येत नाहीं. तसेंच, प्रवर्ग्य वगैरे कर्मांचा देखील यज्ञ वगैरेंमध्यें विनियोग केला असल्यामुळें त्यांचा विद्यांमध्यें संग्रह होत नाहीं. आतां 'ह्या मंत्रांचें उपनिषदांप्रमाणें अरण्यांत अध्ययन केलें जातें' एवढ्याच कारणावरून 'हे मंत्र उपनिषद्भागाच्या जवळ सांगितले आहेत' असें समजावें. ]

## वेधाद्यर्थभेदात् ॥ २५ ॥

### २५ 'विद्ध करणें' वगैरे गोष्टी भिन्न असल्यामुळें ( मंत्र वगैरेंचा विद्यांमध्यें संग्रह केला जात नाहीं ). ( १४ )

आथर्वणिकांच्या उपनिषदाच्या आरंभीं[1] पुढील मंत्र दिला आहेः— '(शत्रूचें) सर्व ( शरीर ) विद्ध कर, हृदय विद्ध कर, शिरा तोड, मस्तक छिन्नभिन्न कर, अशा रीतीनें ( माझा शत्रु ) तीन प्रकारांनीं छिन्नभिन्न होवो' इत्यादि. तसेंच, तांडी लोकांच्या ( उपनिषदाच्या आरंभीं ) पुढील मंत्र दिला आहेः—'हे आदित्य देवा !

---

१४ तात्पर्य—छांदोग्यामध्यें स्वतंत्र रीतीनें सांगितलेल्या पुरुषविद्येपेक्षां तैत्तिरीय आरण्यकामध्यें आत्मविद्येला अंगभूत म्हणून सांगितलेली जी पुरुषविद्या ती भिन्न आहे असें सिद्ध होतें.

१ उपनिषदाला आरंभ करण्यापूर्वी.

यज्ञ उत्पन्न कर ' इत्यादि. तसेंच, शाट्यायनींच्या उपनिषदाच्या आरंभीं पुढील मंत्र दिला आहे: 'तुझा पांढरा घोडा आहे; तूं इंद्रनील मण्याप्रमाणें हिरवा आहेस ' इत्यादि. तसेंच कठ आणि तैत्तिरीय यांच्या उपनिषदाच्या आरंभीं पुढील मंत्र आहे:—' मित्र आम्हांला सुखदायक होवो, वरुण सुखदायक होवो ' (तै. १।१।१) इत्यादि. तसेंच, वाजसनेयींच्या उपनिषदाच्या आरंभीं ' देव खरोखर सत्र करण्याला बसले ' इत्यादि प्रवर्ग्यब्राह्मण सांगितलें आहे. तसेंच कौषीतकींच्या उपनिषदाच्या आरंभीं देखील पुढील अग्निष्टोम-ब्राह्मण सांगितलें आहे:— ' अग्निष्टोम खरोखर ब्रह्म आहे; ब्रह्मच तो दिवस आहे; ब्रह्माच्या योगानेंच ते ब्रह्माप्रत जातात; जे या दिवशीं (कर्म) करतात, ते अमृतत्वाप्रत प्राप्त होतात '.

आतां येथें असा विचार प्राप्त होतो कीं वरील सर्व मंत्र आणि प्रवर्ग्य वगैरे कर्में यांचा (उपनिषदांत सांगितलेल्या) विद्यांमध्यें संग्रह होतो किंवा नाहीं. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, या सर्वांचा विद्यांमध्यें संग्रह होतोच. कशावरून ? अशावरून कीं ज्यांमध्यें विद्यांचेंच मुख्य रीतीनें प्रतिपादन केलें आहे असे जे उपनिषद्ग्रंथ ते यांच्या जवळ आहेत. शंका:—हे मंत्र आणि हीं कर्में विद्यांना अंगभूत आहेत असें सांगितलेलें उपलब्ध होत नाहीं. उत्तर:—हें खरें आहे. जरी ही गोष्ट उपलब्ध होत नाहीं, तरी सान्निध्याच्या जोरावर त्या गोष्टीचें मला अनुमान करतां येईल. कारण जोंपर्यंत सान्निध्याचा कांहीं उपयोग होत आहे, तोंपर्यंत त्या सान्निध्याचा एकाएकीं त्याग करणें बरोबर नाहीं. शंका:—' या मंत्रांना आपला

---

२ ' माझ्याकडून यज्ञ करीव ' असें या वाक्याचें तात्पर्य आहे.

३ हें इंद्राला उद्देशून भाषण केलें आहे.

४ सूर्य.

५ यज्ञ.

६ प्रवर्ग्याचा विचार ज्या ब्राह्मण ग्रंथामध्यें केला आहे तें ' प्रवर्ग्य-ब्राह्मण ' होय. प्रवर्ग्य म्हणजे यज्ञामधील एक प्रकारचें कर्म आहे. ह्या कर्माच्या माहितीबद्दल ऐतरेय ब्राह्मणाचें भाषांतर पान ४१-४२ पहा.

७ ह्या ब्राह्मणग्रंथामध्यें ' अग्निष्टोम ' नामक यज्ञाचा विचार केला असल्यामुळें ह्याला ' अग्निष्टोम-ब्राह्मण ' म्हणतात.

८ अग्निष्टोम नामक यज्ञ करण्याचा दिवस.

९ अग्निष्टोम यज्ञ करणारे.

१० अग्निष्टोमयज्ञरूपीं कर्म.

विद्यांशीं संबंध आहे असें दाखविण्याचें सामर्थ्य आहे' असें आढळून येत नाहीं.[11] तसेंच, प्रवर्ग्य वगैरे कर्मांचा दुसऱ्याकरितांच[12] विनियोग सांगितला आहे; तेव्हां तीं (कर्में) विद्यांकरितां देखील आहेत असें कसें समजतां येईल? **उत्तरः**—हा दोष येत नाहीं. कारण, प्रथमतः हृदय वगैरेंचा निर्देश केला असल्यामुळें 'मंत्रांना देखील आपला विद्येशीं संबंध आहे असें दाखविण्याचें सामर्थ्य आहे' असें मानतां येतें. हृदय वगैरे हीं सामान्यतः उपासनांमध्यें स्थान वगैरे रूपांनीं सांगितलीं आहेत. तेव्हां त्या द्वारानें 'हृदयाला विद्ध कर' इत्यादि मंत्र उपासनांना अंगभूत होऊं शकतात;[13] आणि उपासनांमध्यें देखील मंत्रांचा विनियोग केलेला दृष्टीस पडतो. **उदा०**— 'यासह, यासह, यासह (मी) भू-(लोका-) प्रत प्राप्त होतों' (छां. ३।१५।३) इत्यादि.[14] तसेंच, ज्याप्रमाणें बृहस्पतिसवाचा इतर ठिकाणीं विनियोग केला असूनही त्याचा वाजपेय-यज्ञामध्यें विनियोग केला आहे,[15] त्याप्रमाणें प्रवर्ग्य वगैरे कर्मांचा जरी इतर ठिकाणीं विनियोग केला आहे तरी त्यांचा विद्येमध्यें विनियोग होण्यास कांहीं हरकत नाहीं.

या पूर्वपक्षावर आमचें **उत्तरः**—या मंत्रांचा आणि प्रवर्ग्य वगैरे कर्मांचा विद्यांमध्यें संग्रह केला जात नाहीं. कशावरून? 'विद्ध करणें' वगैरे गोष्टी भिन्न

---

११ म्हणजे जरी सान्निध्याच्या जोरावर हे मंत्र विद्यांना अंगभूत आहेत असें अनुमान केलें, तरी विद्यांमध्यें ह्या मंत्रांचा कोणत्या तऱ्हेनें उपयोग करावा हें समजत नाहीं.

१२ पशुयज्ञाकरितांच किंवा सोमयज्ञाकरितांच.

१३ 'दहर' वगैरे विद्यांमध्यें उपास्य देवतांचीं हृदय वगैरे स्थानें सांगितलीं आहेत. आणि ह्या वर दाखविलेल्या मंत्रांमध्यें हृदय वगैरेंचा निर्देश केला आहे. तेव्हां ह्या मंत्रांचा तीं उपास्य देवतांचीं स्थानें दाखवून विद्यांमध्यें उपयोग करतां येईल असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१४ छांदोग्यामध्यें (३।१५) आपला पुत्र दीर्घायुषी व्हावा या हेतूनें त्रैलोक्यरूपी कोशाची उपासना सांगितली आहे. त्यामध्यें देवतेची प्रार्थना करण्याचा हा मंत्र आहेः—'मी या पुत्रासहवर्तमान भूलोकाप्रत प्राप्त होतों, माझा या पुत्राशीं वियोग होऊं नये' असें या मंत्राचें तात्पर्य आहे. तात्पर्य, ज्याप्रमाणें हा मंत्र उपासनेला अंगभूत होतो त्याप्रमाणें वरील मंत्र देखील उपासनेला अंगभूत आहेत असें मानण्याला कांहीं हरकत दिसत नाहीं.

१५ आपण आचार्य म्हणजे उपाध्याय व्हावें अशी ज्याची इच्छा असेल त्यानें 'बृहस्पतिसव'-नामक यज्ञ करावा असें सांगितलें आहे. इंद्राचा उपाध्याय जो बृहस्पति तीच मुख्य देवता ह्या यज्ञामध्यें असल्यामुळें या यज्ञाला 'बृहस्पतिसव' म्हणतात. अशा रीतीनें या यज्ञाचा जरी स्वतंत्र रीतीनें विनियोग केला आहे, तरी पण हा दुसऱ्याला म्हणजे वाजपेय यज्ञाला अंगभूतही होतो, म्हणजे वाजपेययज्ञाकडेही याचा विनियोग होतो. 'वाजपेय (यज्ञ) करून बृहस्पतिसव (यज्ञ) करावा' असा वाजपेयप्रकरणामध्यें विधि सांगितला आहे.

आहेत यावरून. 'हृदयाला विद्ध कर' इत्यादि मंत्रांमध्यें ज्या 'हृदयाला विद्ध करणें' वगैरे गोष्टी सांगितल्या आहेत, त्या उपनिषदांत सांगितलेल्या विद्यांहून भिन्न आहेत म्हणजे त्यांचा त्या विद्यांशीं कांहीं संबंध नाहीं. त्या गोष्टींना त्या विद्यांशीं जुंगण्याचें[16] सामर्थ्य नाहीं. शंका:—हृदयाचा उपासनांमध्यें उपयोग असल्यामुळें त्या द्वारानें मंत्रांचा देखील उपासनांशीं संबंध आहे असें वर म्हटलें आहे. **उत्तर:**—हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, मंत्रांमध्यें जर केवल हृदयाचा निर्देश असता, तर त्याचा हा असला उपयोग आहे असें कदाचित् मानतां आलें असतें. परंतु केवल हृदय हाच कांहीं येथें मंत्राचा सगळा अर्थ नाहीं; आणि 'हृदयाला विद्ध कर, शिरा तोड' इत्यादि जो सगळा मंत्राचा अर्थ त्याचा विद्यांशीं संबंध नाहीं; कारण, 'सर्वाला विद्ध कर' हा मंत्र अभिचाराला[17] अनुलक्षून आहे; म्हणून या मंत्राचा अभिचार–कर्मांशीं संबंध आहे. तसेंच, 'हे आदित्य देवा! यज्ञ उत्पन्न कर' या मंत्रामध्यें यज्ञोत्पत्ति हें चिन्ह असल्यामुळें या मंत्राचा यज्ञकर्मांशीं संबंध आहे. आतां, कोणत्या विशिष्ट कर्मांशीं या मंत्राचा संबंध आहे हें इतर प्रमाणांवरून समजलें पाहिजे.[18] तसेंच, रहस्यामध्यें[19] सांगितलेल्या इतर मंत्रांपैकीं देखील, कांहींचा लिंगांवरून, कांहींचा श्रुतीवरून, व कांहींचा इतर प्रमाणांवरून,[20] ( कर्मांशीं संबंध आहे असें समजलें पाहिजे ). तेव्हां अशा रीतीनें या मंत्रांचा इतर ठिकाणीं विनियोग असतांना केवल सान्निध्यावरून त्यांचा विद्यांशीं संबंध आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, सान्निध्य हें ( प्रमाण ) श्रुति वगैरे ( प्रमाणां– ) पेक्षां दुर्बल आहे असें पूर्वमीमांसेंत ( पू. मी. सू. ३।३।१४ ) प्रतिपादन केलें[21] आहे. तसेंच, प्रवर्ग्य वगैरे कर्मांचा

---

१६ मागील १३ टीपेमध्यें सांगितल्याप्रमाणें विद्यांना उपयोगीं पडण्याचें.

१७ 'दुसऱ्याचा नाश व्हावा' या उद्देशानें केलीं जाणारीं जीं यज्ञ वगैरे कर्में त्यांना 'अभिचार' म्हणतात.

१८ वाजपेय यज्ञामध्यें तिन्ही कालीं कर्माच्या आरंभीं आदित्य देवाला उद्देशून हवी द्यावा असें सांगितलें असल्यामुळें 'हे आदित्य देवा! यज्ञ उत्पन्न कर' ह्या आदित्य देवाच्या प्रार्थनेच्या मंत्राचा वाजपेय यज्ञाशीं संबंध आहे असें समजावें.

१९ रहस्यनामक प्रकरणामध्यें.

२० लिंग, श्रुति वगैरे प्रमाणांसंबंधानें माहिती मागें दिली आहे ( अ. १ पा. १ सू २ टी. १४ पहा. )

२१ श्रुति म्हणजे स्पष्ट वचन. लिंग म्हणजे सामर्थ्य. या दोहोंमध्यें लिंगापेक्षां श्रुति प्रबल आहे. उदाहरणार्थ:—'हे इंद्रा! तूं केव्हां आम्हांला०' इत्यादि ऋचेला इंद्राचें स्मरण करून देण्याचें सामर्थ्य आहे. या सामर्थ्यावरून जरी या ऋचेचा इंद्राच्या प्रार्थनेकडे उपयोग करावा असें प्राप्त होतें, कारण ज्याअर्थी या ऋचेमध्यें इंद्राचें चिन्ह आहे त्याअर्थी या ऋचेनें 'इंद्राची प्रार्थना

**देखील अन्य ठिकाणीं विनियोग असल्यामुळें त्यांचा विद्यांशीं संबंध असूं शकत नाहीं. कारण, या कर्मांमध्यें आणि विद्यांमध्यें कोणत्याही गोष्टींचें साम्य नाहीं. आतां बृहस्पतीविषयीं म्हणाल तर त्याचा पुढील वाक्यांत वाजपेययज्ञनामक दुसऱ्या ठिकाणीं संबंध स्पष्टच सांगितला आहे:—‘ वाजपेय ( यज्ञ ) करून बृहस्पतिसव**

---

करावी ’ असें वचन अनुमित होतें, तरी ‘ इंद्र देवतेच्या ऋचेनें गार्हपत्यनामक अग्नीची प्रार्थना करावी ’ असें स्पष्ट वचनच असल्यामुळें या ऋचेचा गार्हपत्यनामक अग्नीच्या प्रार्थनेकडे उपयोग होतो. कारण अनुमित वचनापेक्षां स्पष्ट वचन प्रबल आहे. एखाद्याच्या मनांत अमुक गोष्ट आहे असें मनांत अनुमान काढलें असतां जर त्याचें बोलणें त्या गोष्टीविरुद्ध असेल, तर तें पूर्वी काढलेलें अनुमान बरोबर नाहीं असें म्हणावें लागतें हें प्रसिद्धच आहे. यावरून लिंगापेक्षां श्रुति प्रबल आहे हें सिद्ध होतें.

वाक्य म्हणजे महावाक्य होय. या महावाक्यापेक्षां लिंग हें प्रबल आहे. उदाहरणार्थः— ‘ हे पुरोडाशा ! तुला मी चांगलें स्थान करतों, त्यावर तूं बैस ’ असा मंत्र आहे. आतां हा सबंध मंत्र पुरोडाशाला स्थान करतांनाही म्हटला पाहिजे आणि त्या स्थानावर पुरोडाश ठेवतांनाही म्हटला पाहिजे असें सकृद्दर्शनीं वाटतें. कारण ‘ तुला मी चांगलें स्थान करतों ’ आणि ‘ त्यावर तूं बैस ’ या दोन वाक्यांचा परस्परांशीं संबंध असल्यामुळें हा सबंध मंत्र मिळून एकच महावाक्य आहे. आणि ज्याअर्थी हें एक महावाक्य आहे त्याअर्थी या सबंध मंत्राला पुरोडाशाला स्थान करणें ’ ही गोष्ट दाखविण्याचें सामर्थ्य आहे, आणि ‘ त्यावर पुरोडाश ठेवणें ’ ही गोष्ट दाखविण्याचेंही सामर्थ्य आहे असें अनुमान निघतें. आणि ज्याअर्थी सबंध मंत्राचें असें सामर्थ्य आहे त्याअर्थी ‘ या सबंध मंत्राचा दोन्ही गोष्टींकडे उपयोग करावा ’ असें वचन अनुमित होतें. परंतु येथें सिद्धान्त असा आहे कीं सबंध मंत्राचा दोन्हीकडे विनियोग न करतां त्यांपैकीं ‘ पुरोडाशा ! तुला मी चांगलें स्थान करतों ’ या भागाचा स्थान करतांना उपयोग केला पाहिजे; आणि ‘ त्यावर तूं बैस ’ या भागाचा त्या स्थानावर पुरोडाश ठेवतांना उपयोग केला पाहिजे; कारण वाक्यापेक्षां लिंग प्रबल आहे. ‘ स्थान करणें ’ ही गोष्ट दाखविण्याचें सामर्थ्य सबंध मंत्राला नसून ‘ हे पुरोडाशा ! तुला मी स्थान करतों ’ एवढ्याच भागाला आहे; आणि ‘ त्यावर पुरोडाश ठेवणें ’ ही गोष्ट दाखविण्याचें सामर्थ्य ‘ त्यावर तूं बैस ’ एवढ्याच भागाला आहे असें त्या मंत्राच्या अर्थावरून स्पष्ट समजतें. तेव्हां ‘ एक महावाक्य आहे ’ यावरून जें सबंध मंत्राच्या अंगीं दोन्ही गोष्टी दाखविण्याचें सामर्थ्य आहे असें अनुमान केलें होतें तें बरोबर नाहीं असें निश्चित होतें. म्हणूनच सामर्थ्याचें अनुमान करणाऱ्या वाक्यापेक्षां लिंग म्हणजे प्रत्यक्ष सामर्थ्य हें प्रबल आहे असें म्हटलें आहे. तेव्हां या प्रत्यक्ष सामर्थ्यावरून ‘ या मंत्राच्या दोन भागांचा क्रमानें निरनिराळ्या दोन गोष्टींकडे उपयोग करावा ’ असें वचन अनुमित होतें; म्हणूनच या वाक्याच्या दोन भागांचा निरनिराळा उपयोग केला पाहिजे असा येथें सिद्धान्त केला आहे. वाक्यापेक्षां लिंग प्रबल आहे हें सांगितल्यानें त्या लिंगापेक्षांही जी प्रबल श्रुति ती वाक्यापेक्षां प्रबल आहे हें अर्थातच सिद्ध होतें.

तसेंच, प्रकरणापेक्षां वाक्य हें प्रबल आहे. उदाहरणार्थः— दर्शपूर्णमास इष्टीच्या प्रकरणामध्यें ‘ अग्नि हा हवि घेवो ’ इत्यादि मंत्र सांगितले आहेत. त्यांमध्यें ‘ इंद्र आणि अग्नि हे हा हवी

( यज्ञ ) करावा '. शिवाय, एकदांच उत्पन्न झालेला[22] जो प्रवर्ग्यविधि त्याचा प्रबल प्रमाणावरून एका ठिकाणीं विनियोग होत असतांना दुर्बल प्रमाणावरून दुसऱ्या ठिकाणीं विनियोग करतां येत नाहीं. जर प्रमाणांमधला भेद[23] समजला नसता, तर असें करतां आलें असतें. परंतु प्रबल आणि दुर्बल अशा प्रकारचा प्रमाणांमधला भेद समजत नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. कारण एक प्रबल आणि एक दुर्बल हाच येथें प्रमाणांमध्यें भेद आहे. तेव्हां असले मंत्र आणि असलीं कर्में हीं ( विद्यांच्या )

---

घेवोत ' असा मंत्र आहे. आतां, प्रकरणावरून ह्या मंत्राचा दर्शेष्टि आणि पौर्णमासेष्टि या दोन्हीकडे उपयोग करावा असें जरी प्राप्त होतें, तरी या मंत्राचा दर्शेष्टीकडेच उपयोग केला पाहिजे. कारण दर्शेष्टीमध्यें इंद्र आणि अग्नि ह्या दोन देवता असल्यामुळें त्या दर्शेष्टीचें प्रतिपादन करणाऱ्या वाक्यांची आणि ह्या मंत्राची एकवाक्यता होते. आतां, प्रकरणावरून पौर्णमासीष्टीमध्यें जर या मंत्राचा उपयोग केला, तर तेथें नवीन देवता कल्पून एकवाक्यता कल्पावी लागेल. त्यापेक्षां दर्शेष्टीच्या वाक्यांमध्यें जर ह्या मंत्राची प्रत्यक्ष एकवाक्यता होत आहे, तर तीच प्रबल आहे. म्हणूनच प्रकरणापेक्षां वाक्य प्रबल आहे असें म्हटलें आहे.

तसेंच, स्थानापेक्षां प्रकरण प्रबल आहे. स्थान म्हणजे सान्निध्य होय. उदाहरणार्थः— राजसूय यज्ञाच्या प्रकरणामध्यें त्या राजसूयापैकींच एक विशेष प्रकारचें सोमयागरूपीं कर्म सांगून त्याच्या जवळच पुढें फाशांनीं खेळणें वगैरे धर्म सांगितले आहेत. आतां ते धर्म सोमयागाच्या जवळ सांगितले असल्यामुळें राजसूयापैकीं जो सोमयाग तो करतांनाच ते धर्म पाळावे असें प्राप्त होतें. कारण, ज्याअर्थी ते सोमयागाजवळ सांगितले आहेत त्याअर्थी सोमयागाचें आणि त्यांचें एक प्रकरण आहे असें अनुमान होतें. परंतु प्रकरणाचें अनुमान करणाऱ्या सान्निध्यापेक्षां प्रत्यक्ष प्रकरण हें प्रबल आहे आणि प्रत्यक्ष प्रकरण तर राजसूयाचें चालू आहे. तेव्हां सर्व राजसूय यज्ञामध्यें ते सर्व धर्म पाळावे असें निश्चित होतें. आतां, जर सान्निध्यापेक्षां प्रकरण प्रबल आहे, तर त्या प्रकरणापेक्षांही जीं श्रुति वगैरे प्रमाणें प्रबल आहेत तीं त्या सान्निध्यापेक्षां प्रबल आहेत असें अर्थातच सिद्ध होतें.

तसेंच, समाख्येपेक्षां स्थान हें प्रबल आहे. समाख्या म्हणजे अन्वर्थक शब्द होय. उदाहरणार्थः—' पौरोडाशिक ' नांवाच्या कांडामध्यें सान्नाय्यनामक यागाजवळ ' दैविक कर्माकरितां शुद्ध व्हा ' असा मंत्र सांगितला आहे. आतां ' पौरोडाशिक ' या शब्दाचा पुरोडाशासंबंधीं असा अर्थ असल्यामुळें पुरोडाशासंबंधीचीं पात्रें शुद्ध करतांना ह्या मंत्राचा उपयोग करावा असें प्राप्त होतें. कारण ' पौरोडाशिक ' या अन्वर्थक नांवावरून हा मंत्र पुरोडाशासंबंधीं कर्मांच्या जवळ असावा असें अनुमान निघतें. परंतु प्रत्यक्ष सान्नाय्य यागाजवळ हा मंत्र सांगितला असल्यामुळें सान्नाय्य यागांतील पात्रें शुद्ध करतांनाच ह्या मंत्राचा उपयोग केला जातो. कारण, अनुमित सान्निध्यापेक्षां प्रत्यक्ष सान्निध्य हें शीघ्र मनांत येतें. यावरून सान्निध्याचें अनुमान करणाऱ्या समाख्येपेक्षां प्रत्यक्ष सान्निध्य हें प्रबल आहे असें सिद्ध होतें.

२२ एका ठिकाणींच सांगितलेला.

२३ कमज्यास्तपणा.

सन्निध सांगितलीं आहेत एवढ्यावरूनच केवळ तीं विद्यांना अंगभूत आहेत अशी शंका घेऊं नये. आतां, मंत्र वगैरे आणि विद्या यांचे 'अरण्यांत अध्ययन करणें' वगैरे धर्म सारखे असल्यामुळेंच तीं ( परस्परांच्या ) सन्निध सांगितलीं आहेत हें ध्यानांत आणून ( मनांत ) आलेल्या शंकेचें समाधान करावें. ( २५ )

[ आतां येथून पंधराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सव्विसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—( सू. २६ ) 'ज्ञानी मनुष्य आपल्या पुण्य-पापांचें विधूनन ( म्हणजे त्याग ) करतो; त्याचे आवडते लोक पुण्य घेतात आणि नावडते लोक पाप घेतात' असें कौषीतकि श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. तसेंच शाट्यायनि श्रुतीमध्यें जरी 'ज्ञानी मनुष्याचीं पुण्यपापें इतर लोक घेतात'. इतकेंच सांगितलें आहे तरी तेथें 'ज्ञानी मनुष्य आपल्या पुण्यपापांचा त्याग करतो' ही गोष्ट अर्थातच समजली जाते. कारण ज्ञानी मनुष्यानें आपल्या पुण्यपापांचा त्याग केल्याशिवाय दुसऱ्यांना त्यांचें ग्रहण करतां येत नाहीं. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, छांदोग्य वगैरे ज्या श्रुतीमध्यें नुसता पुण्यपापांचा त्यागच सांगितला आहे तेथें 'दुसरे मनुष्य त्यांचें ग्रहण करतात' ही गोष्ट समजली जात नाहीं; आणि त्या गोष्टीची तेथें आवश्यकताही नाहीं. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जरी आवश्यकता नाहीं तरी देखील 'दुसरे मनुष्य त्या पुण्यपापांचें ग्रहण करतात' असें येथें मानलेंच पाहिजे. कारण 'ग्रहणाचें विधान हें त्यागाच्या विधानाला अंगभूत आहे' असें कौषीतकि श्रुतीवरून समजतें. शिवाय, 'ज्ञानी मनुष्याचीं पुण्यपापें इतर लोक घेतात' असें मानलें म्हणजे त्याच्या विद्येची अधिकच प्रशंसा होत आहे. कारण, एकाचीं पुण्यपापें दुसरा घेतो ही केवल कल्पना आहे; आणि ती विद्येची प्रशंसा करण्याकरितांच श्रुतीमध्यें केलीं आहे. ज्याप्रमाणें कुश वगैरें-विषयीं कांहीं विशेष प्रकारचे नियम एका श्रुतीमध्यें दृष्टीस पडत असूनही ते सर्व श्रुतींमध्यें लागू केले जातात, त्याप्रमाणेंच येथें 'इतर मनुष्यें पुण्यपापें घेतात' ही गोष्ट कौषीतकि श्रुतीमध्यें दृष्टीस पडत असल्यावरून इतर श्रुतींमध्यें घेतली जाते. शिवाय, असें जर न घ्यावें तर त्या अनेक श्रुतींची एकवाक्यता होणार नाहीं. आणि उलट त्या श्रुतींमध्यें सांगितलेल्या गोष्टींचा विकल्प मानावा लागेल. पण विकल्प मानणें हें तर अन्याय्य आहे. भाष्यकारांनीं हें सूत्र दुसऱ्या तऱ्हेनेंही लाविलें आहे. त्याचा सारांशः—'ज्ञानी मनुष्य आपल्या पुण्यपापांचें विधूनन करतो' अशी कौषीतकि श्रुति आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें विधूनन शब्दाचा 'हालणें' हा अर्थ आहे; कारण हाच अर्थ लोकांत प्रसिद्ध आहे. आतां 'पुण्यपापांचें हालणें' म्हणजे 'कांहीं वेळपर्यंत त्यांच्या फलाचा उपभोग न घेणें' असें समजावें. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें विधूनन शब्दाचा त्याग हा अर्थ आहे. कारण श्रुतीमध्यें पुढें 'त्याचीं पुण्यपापें इतर लोक घेतात' असें सांगितलें आहे. आणि ज्ञानी मनुष्यानें कितीही पुण्यपापें हालविलीं तरी त्यांचा त्यानें त्याग केल्याशिवाय दुसऱ्याला त्यांचें ग्रहण करतां येत नाहीं. शिवाय पुण्यपापांचें हालणेंही खऱ्या रीतीनें

संभवत नाहीं. यावरून ज्या श्रुतीमध्यें नुसतें विधूननच सांगितलें आहे तेथें देखील विधूनन शब्दाचा त्याग हाच अर्थ समजावा. ]

**हानौ तूपायनशब्दशेषत्वात्कुशाछन्दस्तुत्युपगानवत्तदुक्तम् ॥ २६ ॥**

**२६ त्याग ( सांगितला ) असतां ( तेथें ग्रहण अवश्य प्राप्त होतें ). कारण ग्रहणाचें विधान हें त्यागाच्या विधानाला अंगभूत आहे. कुशा, छंद, स्तुति आणि गायन यांप्रमाणें हें होय. ही गोष्ट ( जैमिनीनेंही ) सांगितली आहे. ( ११ )**

तांडी लोकांची अशी श्रुति आहे:—' ज्याप्रमाणें घोडा ( आपल्या जीर्ण ) केंसांचें[1] विधूनन करतो, त्याप्रमाणें ( मी आपल्या ) पापाचें विधूनन करून, आणि ज्याप्रमाणें चंद्र हा राहूच्या मुखापासून मुक्त होतो, त्याप्रमाणें मी आपल्या शरीराचा त्याग करून कृतकृत्य होतों आणि नित्य अशा ब्रह्मलोकाप्रत प्राप्त होतों ' ( छां० ८।१३।१ ). तसेंच, आथर्वणिकांचीही अशीच श्रुति आहे. उदा०—' त्या[2] वेळीं ज्ञानी ( मनुष्य हा ) आपल्या पुण्यपापांचें विधूनन करून शुद्ध होतो आणि उत्कृष्ट अशा अद्वैताप्रत प्राप्त होतो ' ( मुं. ३।१।३ ). आतां शाट्यायनी लोक असें पठन करतात. उदा०—' पुत्र त्याचें[3] धन घेतात, मित्र त्याचें चांगलें कर्म घेतात आणि शत्रू त्याचें वाईट कर्म घेतात '. तसेंच, कौषीतकी लोकही असेंच पठन करतात. उदा०—' त्या ( विद्ये- ) च्या योगानें तो[4] ( आपल्या ) सुकृतदुष्कृतांचें विधूनन करतो. आवडते लोक त्याचें सुकृत घेतात, आणि नावडते लोक त्याचें दुष्कृत घेतात ' ( कौ. १।४ ). आतां यांपैकीं कांहीं श्रुतींमध्यें[6] ( ज्ञानी मनुष्य हा मृत झाला असतां ) सुकृतदुष्कृतांचा त्याग करतो असें सांगितलें आहे. ( दुसऱ्या ) एका श्रुतीमध्यें[7] त्या सुकृतदुष्कृतांचाच विभाग करून ( त्यांपैकीं एकेकाचें ) मित्र आणि शत्रू हे ग्रहण करतात असें सांगितलें आहे. आणि ( तिसऱ्या ) एका

---

१ आपले जीर्ण केंस झाडून टाकतो.

२ आत्मज्ञान होऊन मुक्त होतेवेळीं.

३ मुक्त झालेल्या मनुष्याचें.

४ ज्ञानी मनुष्य.

५ पुण्यपापांचें.

६ तांडी लोक आणि आथर्वणिक लोक या दोघांच्या श्रुतींमध्यें.

७ शाट्यायनी लोकांच्या श्रुतीमध्यें.

श्रुतीमध्यें[8] तर त्याग आणि ग्रहण या दोन्ही गोष्टी सांगितल्या आहेत. आतां ज्या ठिकाणीं ह्या दोन्ही गोष्टी सांगितल्या आहेत त्या ठिकाणीं कांहीं प्रश्नच नाहीं; तसेंच, जेथें ग्रहणच फक्त सांगितलें आहे, आणि त्याग सांगितला नाहीं, तेथें देखील त्याग हा अर्थातच प्राप्त होतो. कारण, एखाद्या मनुष्याच्या सुकृतदुष्कृतांचें दुसऱ्यांनीं ग्रहण करावयाचें म्हटलें म्हणजे त्या मनुष्यानें त्या सुकृतदुष्कृतांचा ( अगोदर ) त्याग अवश्य केला पाहिजे. परंतु जेथें फक्त त्यागच सांगितला आहे, आणि ग्रहण सांगितलें नाहीं, तेथें ग्रहण अर्थात् प्राप्त होतें किंवा नाहीं असा प्रश्न उद्भवतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं तेथें ग्रहण अर्थात् प्राप्त होत नाहीं. कारण श्रुतीमध्यें तें सांगितलें नाहीं. शिवाय, इतर शाखेमध्यें[9] जें तें ( ग्रहण ) सांगितलें आहे तें दुसऱ्या विद्येसंबंधीनें[10] सांगितलें आहे. शिवाय, येथें सुकृतदुष्कृतांचा त्याग ज्ञानी मनुष्यानें आपण स्वतः करावयाचा आहे, पण त्यांचें ग्रहण दुसऱ्यांनीं करावयाचें आहे. आणि या दोघांमध्यें ( एकानें एक गोष्ट टाकली असतां दुसऱ्यानें ती घेतलीच पाहिजे असा ) अवश्य संबंध नसल्यामुळें एकानें सुकृतदुष्कृतांचा त्याग केला म्हणून तेवढ्यावरून 'दुसऱ्यांनीं त्यांचें ग्रहण केलें' असें कसें म्हणतां येईल ? तेव्हां त्यागावरून ग्रहण अर्थात् प्राप्त होत नाहीं असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः—'त्याग ( सांगितला ) असतां' इत्यादि श्रुतीमध्यें केवल त्याग जरी सांगितला असला, तरी त्यावरून ग्रहण अवश्य प्राप्त होऊं शकतें. कारण, ग्रहणाचें विधान हें त्यागाच्या विधानाला अंगभूत आहे ही गोष्ट कौषीतकीरहस्यावरून समजतच आहे.[11] तेव्हां यावरून एका ठिकाणीं केवल त्याग जरी सांगितला असला, तरी तेथें ग्रहण अध्याहृत आहे असें समजलें पाहिजे. आतां पूर्वपक्ष्यानें जें म्हटलें आहे कीं 'श्रुतीमध्यें ग्रहण सांगितलें नसल्यामुळें, व इतर शाखेमध्यें जें ग्रहण सांगितलें आहे तें दुसऱ्या विद्येसंबंधानें सांगितलें असल्यामुळें, तसेंच, सुकृतदुष्कृतें टाकणारा आणि तीं घेणारा यांमध्यें अवश्य संबंध नसल्यामुळें, ग्रहण अवश्य प्राप्त होत नाहीं' त्यावर आमचें उत्तरः– जर एका ठिकाणीं सांगितलेली कर्तव्य गोष्ट दुसऱ्या ठिकाणीं न्यावयाची असती, तर ती तशी[12] नेतां येत

८ कौषीतकी लोकांच्या श्रुतीमध्यें.

९ कौषीतकींच्या शाखेमध्यें.

१० सगुण ब्रह्मविद्येसंबंधानें.

११ कारण, कौषीतकी लोकांच्या शाखेमध्यें 'ज्ञानी मनुष्य हा सुकृतदुष्कृतें ( पुण्यपापें ) टाकतो आणि त्यांपैकीं आवडते लोक सुकृत घेतात व नावडते लोक दुष्कृत घेतात' असें स्पष्टच सांगितलें आहे.

१२ श्रुतींत सांगितल्याशिवाय.

नाहीं हें म्हणणें बरोबर झालें असतें. परंतु येथें त्याग किंवा ग्रहण यांपैकीं कोणतीही गोष्ट कर्तव्यरूपानें सांगितली नाहीं; तर या गोष्टी येथें विद्येच्या स्तुतीकरितां सांगितल्या आहेत. 'अशी ही वैभवशाली विद्या आहे कीं जिच्या योगानें ज्ञानी मनुष्य हा संसाराला कारणभूत अशा सुकृतदुष्कृतांचा त्याग करतो आणि मग तीं त्याच्या मित्रशत्रूंमध्यें प्रविष्ट होतात'. तेव्हां या गोष्टी ( विद्येच्या ) स्तुतीकरितां सांगितल्या असल्यामुळें सूत्रकारांचें असें मत आहे कीं, कांहीं ठिकाणीं ग्रहण हें त्यागानंतर होतें असें सांगितल्यावरून ज्या दुसऱ्या ठिकाणीं फक्त त्यागच सांगितला आहे त्या ठिकाणीं देखील (विद्येची) उत्कृष्ट[१३] स्तुति व्हावी एवढ्याकरितां ग्रहण अध्याहृत घ्यावें. [१४]आतां एक अर्थवाद दुसऱ्या अर्थवादावर अवलंबून प्रवृत्त होतो[१५] ही गोष्ट 'ह्या (लोका-) पासून[१६] हा आदित्य- (लोक) एकविसावा आहे' (छां. २।१०।५) इत्यादि ठिकाणीं प्रसिद्ध आहे. कारण तेथें आदित्य- (लोक) हा एकविसावा आहे ही गोष्ट पुढील दुसऱ्या अर्थवादाची जरूर न बाळगतां कशी

---

१३ ज्ञानी मनुष्य हा सुकृतदुष्कृतें टाकतो असें सांगितल्यानें त्याच्या विद्येची स्तुति होतच आहे. परंतु विद्येचें एवढें मोठें सामर्थ्य आहे कीं 'तिच्या योगानें ज्ञानी मनुष्य हा आपल्या सुकृतदुष्कृतांचा त्याग करतो इतकेंच नव्हे, तर त्याचे मित्र त्याच्या सुकृताचें ग्रहण करतात आणि त्याचे शत्रु त्याच्या दुष्कृताचें ग्रहण करतात'. तेव्हां त्यागानंतर ग्रहण अवश्य होत असल्यामुळें ग्रहणाचें विधान हें त्यागाच्या विधानाला अंगभूत होतें; आणि अशा रीतीनें ग्रहणाचें विधान हें त्यागाच्या विधानाला अंगभूत झालें म्हणजे विद्येची उत्कृष्ट स्तुति होते.

१४ आतां येथें 'विद्याप्राप्तीकरितां लोकांनीं झटावें' हें सांगण्याचा मुख्य उद्देश आहे. परंतु विद्येचा मोठेपणा दाखविल्याशिवाय लोक तिच्या प्राप्तीकरितां झटणार नाहींत म्हणून त्या विद्येची स्तुति करण्याकरितां 'तो आपल्या सुकृतदुष्कृतांचा त्याग करतो' आणि 'त्याचीं सुकृतदुष्कृतें मित्र व शत्रू घेतात' हीं दोन अर्थवादवाक्यें सांगितलीं आहेत. तेव्हां तीं दोन्ही अर्थवादवाक्यें विधीला अंगभूत होतात हें खरें आहे. परंतु त्या दोघांमध्यें एक दुसऱ्याला अंगभूत कसें होईल? कारण तीं दोन्हीं वाक्यें अप्रधानच आहेत. एकंदरींत, एका अर्थवादवाक्यामध्य केलेलें ग्रहणाचें विधान हें दुसऱ्या अर्थवादवाक्यामध्यें केलेल्या त्यागाच्या विधानाला अंगभूत होणार नाहीं अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

१५ जेथें मुख्य वस्तूला विशेष उपयोग होत असेल तेथें एका अप्रधान वस्तूला देखील दुसरी अप्रधान वस्तु अंगभूत होत असते. उदाहरणः—वाळा हा पाण्याला अंगभूत होऊन मनुष्याच्या उपयोगीं पडतो. कारण, पाणी पितांना स्वतंत्र रीतीनें वाळ्याचा वास घेण्यापेक्षां पाण्यालाच वाळ्याचा वास लावून तें पाणी प्याल्यानें मनुष्याला विशेष उपयोग होतो म्हणजे अधिक आनंद होतो. त्याप्रमाणें येथेंही ग्रहणाचें विधान हें त्यागाच्या विधानाला अंगभूत होतें. कारण, तसें झाल्यानें विद्येला विशेष उपयोग होतो म्हणजे विद्येची अतिशयित स्तुति होते.

१६ या भूलोकापासून.

सांगतां येईल?–'महिने बारा आहेत, ऋतू पांचँ आहेत, हे लोक तीन आहेत आणि हा आदित्य- (लोक) एकविसावा आहे'. तसेंच, 'दोन त्रिष्टुप् हे इंद्रिययुक्त होण्याकरितां आहेत' इत्यादि अर्थवाद वाक्यांना 'त्रिष्टुप् खरोखर इंद्रिय आहे' इत्यादि दुसऱ्या अर्थवाद वाक्याची जरूर आहे असें दृष्टीस पँडतें. आतां हें ग्रहणाचें विधान विद्येच्या स्तुतीकरितांच असल्यामुळें 'एकानें केलेल्या सुकृत-दुष्कृतांचें दुसऱ्यांनीं कसें ग्रहण केलें जाईल?' असा फारसा हट्ट धरून बंसूं नये. शिवाय, 'ग्रहणाचें विधान हें (त्यागाच्या विधानाला) अंगभूत आहे' या (सूत्रांतील) वाक्यांत 'विधान' हा शब्द उच्चारून, 'केवळ स्तुतीकरितांच त्याग-विधानाच्या ठिकाणीं ग्रहण-विधान अध्याहृत घ्यावें' असें सूत्रकार सुचवितात. जर गौण गोष्टींचा संग्रह येथें सूत्रकारांना विवक्षित असता, तर त्यांनीं 'त्यागरूप गोष्टींच्या ठिकाणीं ग्रहणरूप गोष्टच अध्याहृत घ्यावी' असें सांगितलें असतें. तेव्हां गौण गोष्टींच्या संग्रहाचा विचार चालला असतां प्रसंगवशात् 'स्तुतीचाही संग्रह होतो' ही गोष्ट सांगावी या हेतूनें हें सूत्र रचिलें आहे असें समजावें.

---

१७ हेमंत आणि शिशिर हे दोन ऋतू मिळून एक ऋतू धरला म्हणजे ऋतू पांच होतात.

१८ यज्ञावर पुरुषाची कल्पना करून पुरुषाप्रमाणें यज्ञ हा इंद्रिययुक्त आहे हें दाखविण्या-करितां हें वाक्य सांगितलें आहे. यज्ञामध्यें कांहीं ऋचा त्रिष्टुप् छंदाच्या पठण केल्या जातात. त्या त्रिष्टुप् छंदाच्या योगानें यज्ञ हा इंद्रिययुक्त आहे असें म्हणतां येतें असें या वाक्याचें तात्पर्य आहे. परंतु त्रिष्टुप् छंदावर इंद्रियाची कल्पना जर दुसरीकडे कोठें केली नसेल तर हें बरोबर जुळणार नाहीं; म्हणून 'त्रिष्टुप् खरोखर इंद्रिय आहे' या अर्थवादवाक्याची येथें जरूर आहे असें दृष्टीस पडतें.

१९ शंकाः—कर्म करणाऱ्यालाच कर्माच्या फलाचा उपभोग घेतां येतो, दुसऱ्याला घेतां येत नाहीं. तेव्हां ज्ञानी मनुष्याचीं सुकृतदुष्कृतें दुसरा कशीं घेईल? उत्तरः— ज्ञानी मनुष्याचें सुकृत त्याच्या मित्राला प्राप्त होतें म्हणजे ज्ञानी मनुष्याची सेवा केल्यामुळें त्याच्या मित्राला ज्ञानी मनुष्याच्या सुकृतासारखें सुकृत उत्पन्न होऊन त्याचें फल प्राप्त होतें. तसेंच, ज्ञानी मनुष्याचें दुष्कृत त्याच्या शत्रूला प्राप्त होतें म्हणजे ज्ञानी मनुष्याचा द्वेष केल्यामुळें त्याच्या शत्रूला ज्ञानी मनुष्याच्या दुष्कृतासारखें दुष्कृत उत्पन्न होऊन त्याचें फल प्राप्त होतें असें समजावें.

२० यावरून ज्ञानी मनुष्यानें पुण्यपापांचा त्याग केला असतां तेथें त्यांचें दुसरा मनुष्य ग्रहण करतो हें दाखविण्याचा सूत्रकाराचा उद्देश नाहीं. जर हा उद्देश असता, तर विद्येची स्तुति झाली नसती. कारण जरी ज्ञानी मनुष्यानें टाकलेलीं पुण्यपापें दुसऱ्यानें घेतलीं, तरी 'दुसऱ्यानें घेतलीं' असें जोंपर्यंत श्रुतीमध्यें सांगितलें नाहीं, तोंपर्यंत श्रुतीनें विद्येची स्तुति केली आहे असें होत नाहीं. तर जेथें श्रुतीमध्यें 'ज्ञानी मनुष्य पुण्यपापांचा त्याग करतो' असें सांगितलें आहे तेथें 'त्या पुण्यपापांचें दुसरा मनुष्य ग्रहण करतो' हें सांगितलें आहे; आणि असें सांगून विद्येची स्तुति केली आहे असें समजावें असें दाखविण्याचा सूत्रकारांचा उद्देश आहे. म्हणूनच 'विधान' हा शब्द मुद्दाम घातला आहे.

'कुशा, छंद, स्तुति आणि गायन यांप्रमाणें हें होय' या वाक्यांत कांहीं दृष्टान्त दिले आहेत. उदा० —'अहो कुशांनो! तुम्ही वृक्षापासून उत्पन्न झालां आहां. ते (तुम्ही) माझें रक्षण करा' या भाल्लवींच्या मंत्रामध्यें कुशा[२१] हे वृक्षांपासून तयार केलेल्या असतात असें सामान्य रीतीनें सांगितलें आहे. परंतु शाट्यायनींच्या मंत्रामध्यें 'कुशा औदुंबर वृक्षापासून[२२] तयार केलेल्या असतात' असें विशेष रीतीनें सांगितलें असल्यावरून 'कुशा ह्या औदुंबर वृक्षाच्या केलेल्या असतात' असें समजतें. तसेंच, 'देवच्छंद[२३] आणि असुरच्छंद यांपैकीं कोणते छंद प्रथम, व कोणते मागून येतात' याविषयीं कांहीं ठिकाणीं नियम नसतांना 'देवच्छंद प्रथम होत' या पैंगींच्या मंत्रावरून 'देवच्छंद प्रथम येतात' असें प्रतीत होतें. तसेंच, 'षोडशिस्तोत्र[२४] केव्हां गावें' याविषयीं कांहीं लोकांच्या श्रुतींत नियम सांगितला नसतांना 'सूर्य उगवण्याच्या बेतांत असतांना' या ऋग्वेदी वगैरे लोकांच्या श्रुतीवरून त्या स्तोत्राचा काल निश्चित होतो. तसेंच, 'ऋत्विज् लोक गायन करतात' असें कांहीं श्रुतींमध्यें सामान्यतः सांगितलें आहे. परंतु 'अध्वर्यु गायन करीत नाहीं' असें विशेष रीतीनें भाल्लवींच्या श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे[२५]. तेव्हां ज्याप्रमाणें या कुशा वगैरे पदार्थांचा इतर श्रुतींत सांगितलेल्या नियमांशीं संबंध होतो, त्याप्रमाणें त्यागाचा देखील ग्रहणाशीं संबंध होतो असें (सूत्राचें) तात्पर्य होय. कारण, एका श्रुतींत सांगितलेला नियम जर दुसऱ्या श्रुतींत घेतला नाहीं, तर सर्वच ठिकाणीं विकल्प आपल्याला मानावा लागेल. आणि होतां होईल तों विकल्प घेणें बरोबर नाहीं[२६]. ही गोष्ट 'द्वादशलक्षणी'मध्यें (पू. मी. १०।८।१५) सांगितली आहे.

---

२१ यज्ञामध्यें उद्गाता म्हणून एक सामगायन करणारा ऋत्विज् असतो. त्यानें किती स्तोत्र गायली तीं मोजण्याकरतां ज्या लांकडाच्या काड्या तयार केलेल्या असतात त्यांना कुशा म्हणतात.

२२ उंबराच्या झाडापासून.

२३ ज्या छंदामध्यें म्हणजे वृत्तामध्यें नऊ अक्षरांचा एक एक पाद असतो त्या छंदाला 'असुर-च्छंद' म्हणतात; आणि त्याखेरीज बाकीच्या छंदांना 'देव-च्छंद' म्हणतात.

२४ ज्या स्तोत्रामध्यें षोडशिनामक पात्राची स्तुति केली जाते तें षोडशिस्तोत्र होय.

२५ तेव्हां, इतर श्रुतींमध्यें जरी सामान्य रीतीनें सांगितलें आहे, तरी त्या ठिकाणीं या भाल्लवींच्या श्रुतीवरून 'अध्वर्यूखेरीज बाकीचे ऋत्विज् लोक गायन करतात' असें विशेष रीतीनें समजलें जातें.

२६ 'ऋत्विज् लोक गायन करतात' या श्रुतीशीं 'अध्वर्यु गायन करीत नाहीं' या श्रुतीचा जर संबंध लाविला नाहीं, म्हणजे दोन श्रुतींची एकवाक्यता करून 'अध्वर्यूखेरीज

किंवा[२७] ('ज्ञानी मनुष्य हा सुकृतदुष्कृतांचें विधूनन करतो' असें प्रतिपादन करणाऱ्या) या श्रुतीसंबंधानें या सूत्रांत पुढील विचार केला आहे असें समजावें:— या वाक्यांतील 'विधूनन' शब्दानें 'सुकृतदुष्कृतांचा त्याग' सांगितला आहे किंवा दुसरें कांहीं सांगितलें आहे असा येथें प्रश्न उद्भवतो. आतां येथें असा पूर्वपक्ष करावा कीं 'विधूनन' शब्दानें 'त्याग' सांगितला नाहीं. कारण 'धू' धातूचा 'हलणें' हा अर्थ स्मृतीमध्यें सांगितला आहे. शिवाय, वाऱ्यानें निशाणें हलविलीं असतां 'निशाणें विधूत[२८] होतात' असे प्रयोग केलेले दृष्टीस पडतात. तेव्हां येथें 'विधूनन' शब्दानें 'हलणें' सांगितलें आहे असें सिद्ध होतें. आतां 'सुकृत-दुष्कृतांचें हलणें' म्हणजे 'त्यांचा कांहीं कालपर्यंत फलांशीं संबंध न होणें' होय, असा पूर्वपक्ष करून त्यावर असें उत्तर द्यावें:—'विधूनन' शब्द येथें 'त्याग' या अर्थींच घेतला पाहिजे. कारण तो 'ग्रहण' शब्दाला अंगभूत आहे. एका मनुष्याच्या मालकीचीं जीं सुकृतदुष्कृतें तीं त्यानें टाकून दिल्यावांचून दुसऱ्यांना त्यांचें ग्रहण करतां येत नाहीं. आतां, जरी एकाचीं सुकृतदुष्कृतें दुसरे घेतात ही गोष्ट चांगलीशी संभवनीय दिसत नाहीं,[२९] तथापि ज्याअर्थीं ती गोष्ट येथें सांगितली आहे, त्याअर्थीं त्या गोष्टीला अनुकूल अशा रीतीनें 'विधूनन' शब्दाचा

---

बाकीचे ऋत्विज् गायन करतात' असा अर्थ मानला नाहीं तर एका श्रुतीवरून 'अध्वर्यूनें गायन करावें' असें प्राप्त होतें आणि दुसऱ्या श्रुतीवरून 'अध्वर्यूनें गायन करूं नये' असें प्राप्त होतें. म्हणून अध्वर्यूनें एखाद्या ठिकाणीं गायन करावें आणि एखाद्या ठिकाणीं गायन करूं नये असा विकल्प मानावा लागेल; आणि होतां होईल तो विकल्प घेणें बरोबर नाहीं. कारण अध्वर्यूनें गायन केलें असतां 'अध्वर्यूनें गायन करूं नये' ही श्रुति अप्रमाण मानिल्यासारखी होते. आणि अध्वर्यूनें गायन केलें नाहीं तर 'ऋत्विज् लोक गायन करतात' ही श्रुति अप्रमाण मानल्यासारखी होते. पण वर सांगितलेल्या रीतीनें श्रुतींची एकवाक्यता केली म्हणजे कोणतीही श्रुति अप्रमाण मानावी लागत नाहीं. आतां जेथें एकवाक्यता संभवत नाहीं, उदाहरणार्थः—'षोडशीचें (एका पात्राचें) ग्रहण करावें' आणि 'षोडशीचें ग्रहण करूं नये' या दोन श्रुतींची एकवाक्यता करणें सर्वथा अशक्य आहे, त्या ठिकाणीं नाइलाजास्तव विकल्प मानावा लागतो. म्हणूनच येथें 'होतां होईल तों' असें म्हटलें आहे.

२७ येथून भाष्यकार हें अधिकरण दुसऱ्या तऱ्हेनें लावीत आहेत.

२८ कंपित.

२९ तेव्हां जरी ज्ञानी मनुष्यानें सुकृतदुष्कृतें टाकलीं, तरी दुसऱ्याला त्यांचें ग्रहण करतां येत नाहींच. एकंदरींत 'दुसऱ्यांना त्यांचें ग्रहण करतां येत नाहीं' ही गोष्ट 'विधूनन' शब्दाचा 'त्याग' हा अर्थ घेतला काय आणि 'हलणें' हा अर्थ घेतला काय दोन्ही वेळेला सारखीच आहे असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

'त्याग' हाच अर्थ आहे असें निश्चित करतां येतें[30]. आतां, जरी हें ग्रहण विधूननाच्या सन्निध कांहीं ठिकाणींच[31] सांगितलें आहे तरी कुशा, छंद, स्तुति व गायन यांच्याप्रमाणें जेथें जेथें विधूनन सांगितलें आहे तेथें तेथें त्याचा 'त्याग' हा अर्थ आहे असें निश्चित करण्याला तें ग्रहण कारण होतें. कारण, श्रुतींत सांगितलेल्या विधूननाला सर्वत्र ग्रहणाची अपेक्षा आहे. शिवाय, 'निशाणाच्या हलण्याप्रमाणें सुकृतदुष्कृतांचें हलणें हें मुख्य रीतीनें संभवत नाहीं. कारण तीं द्रव्यें नाहींत[32]. तसेंच[33], घोडा हा आपले केंस हलवतांना धूळ झाडून टाकतो आणि त्या धुळीसहवर्तमान आपले जीर्ण केंसही झाडून टाकतो. आणि ब्राह्मणवाक्यही असेंच आहे[34]:—'जसा घोडा आपले केंस झाडून टाकतो तसा (मी आपलें) पाप झाडून टाकून' (छां. ८।१३।१). आतां[35] धातूंना अनेक अर्थ असतात असें आम्ही मानीत असल्यामुळें स्मृतीशीं विरोधही (आमच्या मतीं) येत नाहीं. सूत्रांतील 'ही गोष्ट (जैमिनीनेंही) सांगितलेली आहे' या वाक्याचा अर्थ आम्हीं मागेंच स्पष्ट केला आहे. (२६)

[ आतां येथून सोळाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सत्ताविसावें आणि अठ्ठाविसावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांश:—(सू० २७) पूर्व-पक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्ञानी मनुष्य हा देह सोडून देवयान मार्गानें जाऊं लागल्यानंतर मध्येंच अर्ध्या मार्गांत म्हणजे विरजा नदी ओलांडल्यानंतर आपल्या पुण्यपापांचा त्याग करतो. कारण कौषीतकि श्रुतीमध्यें तसेंच सांगितलें आहे. सिद्धान्त्याचें

---

३० तात्पर्य:—ज्ञानी मनुष्याच्या सुकृतदुष्कृतांचें शत्रुमित्र ग्रहण करतात ही गोष्ट (मागें १८ टीपेमध्यें सांगितल्याप्रमाणें) जरी गौण रीतीनें जुळविली, तरी त्यांचा ज्ञानी मनुष्यानें त्याग केलाच पाहिजे. कारण, जर ज्ञानी मनुष्यानें मुळीं त्यागच केला नाहीं, तर त्या सुकृतदुष्कृतांचें फल तरी इतर लोकांना कसें मिळणार तें सांगतां येत नाहीं.

३१ कौषीतकि श्रुतीमध्यें.

३२ सुकृतदुष्कृतें हीं द्रव्यें नसल्यामुळें त्यांना 'हलणें' ही क्रिया मुख्य रीतीनें संभवत नाहीं. तेव्हां तेथें 'विधूनन' शब्दाचा 'हलणें' हा अर्थ घेणें बरोबर नाहीं.

३३ हलणें संभवत नसल्यामुळें विधूनन शब्दाचा लक्षणेनें दुसरा अर्थ घेतला पाहिजे हें खरें; परंतु तो दुसरा अर्थ 'त्याग' हाच कां घ्यावा अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

३४ म्हणजे या ब्राह्मणवाक्यांत घोड्याचा दृष्टान्त दिला आहे. तेव्हां ज्याप्रमाणें घोडा हा आपले केंस हालवून टाकून देतो त्याप्रमाणें ज्ञानी मनुष्य हा आपलीं सुकृतदुष्कृतें हालवून टाकून देतो असें मानण्याला कांहीं हरकत नाहीं.

३५ 'विधूनन' शब्दाचा जर 'त्याग' हा अर्थ घेतला तर स्मृति विरुद्ध होते. कारण स्मृतींमध्यें 'धू' धातूचा 'हलणें' हा अर्थ सांगितला आहे अशी जी शंका घेते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

म्हणणें असें आहे कीं, ज्ञानी मनुष्य हा शरीर सोडतांनाच पुण्यपापांचा त्याग करतो. कारण, देह सोडल्यानंतर पुढें त्याला पुण्यपापांचा कांहींच उपयोग नाहीं. शिवाय, विद्या आणि पुण्यपापें यांचा विरोध असल्यामुळें जेव्हां विद्या ही आपलें फल देण्याला प्रवृत्त होते तेव्हांच पुण्यपापांचा नाश होतो असें मानणें योग्य आहे. तेव्हां, वास्तविक रीतीनें पुण्यपापांचा त्याग अगोदरच होत असून फक्त कौषीतकि श्रुतीमध्यें सांगतांना तो मागून सांगितला गेला आहे असें समजावें. छांदोग्य श्रुतीवरूनही 'अगोदर पुण्यपापांचा त्याग होतो' ही गोष्ट सिद्ध होते. (सू० २८) शिवाय पुण्यपापांच्या नाशाला कारणीभूत जो यम, नियम वगैरे प्रयत्न तो मनुष्याला शरीर असतांनाच आपल्या इच्छेप्रमाणें करतां येतो. तेव्हां 'याच वेळीं पुण्यपापांचा नाश हें त्याचें कार्य होतें' असें मानणें बरोबर आहे. कारण असें मानलें म्हणजे कार्यकारणभावही जुळतो आणि दोन्ही श्रुतीही जुळतात. ]

## सांपराये तर्तव्याभावात्तथा ह्यन्ये ॥ २७ ॥

### २७ (देहांतून) जातांनाच (तो सुकृतदुष्कृतांचा त्याग करतो). कारण (मध्यें त्याला) प्राप्त होण्याजोगें असें कांहीं नाहीं. दुसरे (लोक देखील) असेंच सांगतात. (१६)

पर्यंकविद्येमध्यें कौषीतकी लोक असें म्हणतात कीं, पर्यंकावर बसलेल्या ब्रह्माप्रत देवयानमार्गानें जाणारा (ज्ञानी मनुष्य) हा अर्ध्या मार्गांत (आपल्या) सुकृतदुष्कृतांचा

---

१ ब्रह्मलोकामध्यें अहंकाररूपी सभेमधील बुद्धिरूपी देवीवरच्या प्राणरूपी पलंगावर प्रकृतिरूपी भार्येला जवळ घेऊन ब्रह्म (म्हणजे सगुण हिरण्यगर्भ) बसलें आहे असें जें ज्ञान त्याला 'पर्यंकविद्या' म्हणतात. ही विद्या ज्याला प्राप्त झाली आहे तो मनुष्य देवयानमार्गानें ब्रह्मलोकाप्रत जातो. तेथील पिंपळाच्या झाडाजवळ तो गेला म्हणजे त्याला एक विशेष प्रकारचा ब्रह्माचा गंध प्राप्त होतो. पुढें 'साल़ज्य' नांवाच्या एका रमणीय प्रदेशामध्यें तो जातो. तेथें तो गेला म्हणजे त्याला ब्रह्माचा रस प्राप्त होतो. पुढें 'अपराजित' नांवाच्या राजवाड्याजवळ तो जातो. तेथें तो गेला म्हणजे त्याला ब्रह्माचें तेज प्राप्त होतें. तेथील देवडीवरचे दोन शिपाई इंद्र आणि प्रजापति हे त्याला पाहून व त्याचा जयजयकार करून त्याच्यापासून निघून जातात. नंतर त्या वाड्यामध्यें शिरून तो पलंगावर बसलेल्या ब्रह्माच्या जवळ त्या पलंगावर चढूं लागतो. पुढें 'तूं कोण आहेस' असें त्याला ब्रह्मानें विचारलें म्हणजें नंतर त्यानें असें सांगावें :- 'जो तूं आहेस तोच मी आहें' इत्यादि कथा कौषीतकि उपनिषदामध्यें वर्णिली आहे. (कौ. १।३-४-५ पहा).

२ अ. ३ पा. १ सू. १७ टी. ५ पहा.

त्याग करतो. उदा०—'तो या देवयान मार्गाप्रत प्राप्त होऊन अग्निलोकाप्रत जातो' (कौ. १।३) असा उपक्रम करून श्रुति असें म्हणते:—'तो विरजानामक नदीप्रत प्राप्त होतो, मनाच्या योगानेंच तिला ओलांडतो आणि आपलीं सुकृतदुष्कृतें झाडून टाकितो' (कौ. १।४). आतां येथें असा प्रश्न उद्भवतो कीं, या श्रुतींत सांगितल्याप्रमाणें अर्ध्या मार्गांतच तो आपल्या सुकृतदुष्कृतांचा त्याग करतो असें समजावयाचें, किंवा अगोदरच देह टाकतांना (तो सुकृतदुष्कृतांचा त्याग करतो) असें समजावयाचें. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्याअर्थीं श्रुति प्रमाण आहे, त्याअर्थीं जसें श्रुतींत सांगितलें आहे तसेंच आपल्याला समजलें पाहिजे.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—'(देहांतून) जातांना' इत्यादि. देहांतून जातांनाच म्हणजे देह टाकतांनाच ज्ञानाच्या सामर्थ्यामुळें हा सुकृतदुष्कृतांचा त्याग केला जातो असें सूत्रकार सांगतात. आणि या गोष्टीचें कारण 'त्याला प्राप्त होण्याजोगें असें कांहीं नाहीं' हें सांगतात. देह टाकून विद्येच्या योगानें ब्रह्माप्रत प्राप्त होऊं इच्छिणारा जो ज्ञानी मनुष्य त्याला मध्यें सुकृतदुष्कृतांच्या योगानें प्राप्त करून घेण्याला योग्य अशी कोणतीच वस्तु नाहीं; कीं जिच्याकरितां 'कांहीं क्षणपर्यंत सुकृतदुष्कृतें हीं क्षीण होत नाहींत' असें मानतां येईल. शिवाय, सुकृतदुष्कृतांचीं फलें हीं विद्येच्या (फलाला) विरुद्ध असल्यामुळें त्या सुकृतदुष्कृतांचा विद्येच्या सामर्थ्यामुळें नाश होतो. तेव्हां तो नाश ज्या वेळीं विद्या आपलें फल देण्याला प्रवृत्त होते त्याच वेळीं होतो असें मानणें रास्त आहे. तेव्हां हा सुकृतदुष्कृतांचा नाश अगोदरच होत असून फक्त श्रुतीमध्यें मागून सांगितला आहे. तांडी आणि शाट्यायनी हे दुसऱ्या शाखांचे लोक देखील 'पूर्वीच सुकृतदुष्कृतांचा त्याग होतो' असें म्हणतात. उदा०—'ज्याप्रमाणें घोडा आपले केंस झाडून टाकतो, त्याप्रमाणें (ज्ञानी मनुष्य हा आपलें) पाप झाडून टाकून' (छां. ८।१३।१); तसेंच, 'त्याचे पुत्र (त्याचें) धन घेतात, मित्र चांगलें कर्म घेतात, आणि शत्रू वाईट कर्म घेतात.' (२७)

---

३ कौषीतकि श्रुतीमध्यें 'मनाच्या योगानें तिला (म्ह. विरजा नदीला) ओलांडतो' या वाक्यापुढें 'तो आपलीं सुकृतदुष्कृतें झाडून टाकतो' हें वाक्य घातलें आहे. एवढ्यावरूनच नदी ओलांडल्यानंतर सुकृतदुष्कृतांचा त्याग होतो असें समजतां येत नाहीं. कारण, त्या दोन वाक्यांच्या मध्यें 'नंतर' असा शब्द नाहीं. तात्पर्य, सुकृतदुष्कृतांचा त्याग हा अगोदरच होत असून श्रुतीमध्यें सांगतांना साहजिक रीतीनें मागून सांगितला आहे असें समजावें.

## छन्दत उभयाविरोधात् ॥ २८ ॥

### २८ स्वेच्छेनें (प्रयत्न करतां येत नसल्यामुळें आणि अशा रीतीनें) दोन्ही गोष्टी विरुद्ध होत नसल्यामुळें (देहांतून जातांनाच सुकृतदुष्कृतें टाकिलीं जातात). (१६)

शिवाय, देह टाकून देऊन देवयानमार्गानें जातांना अर्धमार्गामध्येंच सुकृतदुष्कृतांचा नाश होतो असें मानलें तर मग देह पडून गेला असल्यामुळें, सुकृतदुष्कृतांच्या नाशाला कारणभूत, असा जो यम, नियम, आणि विद्याभ्यास एतद्रूप प्रयत्न तो त्या मनुष्याला स्वेच्छेनें करतां येत नाहीं; त्यामुळें त्या प्रयत्नापासून होणारा जो सुकृतदुष्कृतांचा नाश तोही होऊं शकत नाहीं. म्हणून त्या मनुष्याला पूर्वींच साधकावस्थेमध्यें असतांना तो प्रयत्न स्वेच्छेनें करतां येतो आणि त्या प्रयत्नापासून उत्पन्न होणारा जो सुकृतदुष्कृतांचा त्याग तोही तेव्हांच होतो असें समजलें पाहिजे. तेव्हां अशा रीतीनें कार्य आणि कारण हीं घडूं शकतात, आणि तांडी आणि शाट्यायनी यांच्या श्रुतीही जुळतात. (२८)

[आतां येथून सतराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें एकोणतिसावें आणि तिसावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सूत्र २९) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, पुण्यपापांचा त्याग करणारा मनुष्य देवयानमार्गाप्रत प्राप्त होतो; कारण, कौषीतकिश्रुतीमध्यें तसें सांगितलें आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं कौषीतकिश्रुतिमध्यें पर्यंकविद्या वर्णिली असल्यामुळें तेथें जो देवयानमार्ग सांगितला आहे तो बरोबरच आहे. कारण, पर्यंकविद्येमध्यें सगुण ब्रह्माची उपासना असते. परंतु, ज्या विद्यांमध्यें निर्गुण ब्रह्माची उपासना असते त्यांमध्यें मात्र पुण्यपापांचा त्याग करणारा मनुष्य देवयानमार्गाप्रत प्राप्त होत नाहीं; तर तो तत्क्षणीं ब्रह्मरूपच होतो. मुंडक उपनिषदामध्यें असेंच सांगितलें आहे. (सू. ३०) आणि हें म्हणणें बरोबरच आहे. कारण, सगुण उपासकाला पर्यंकस्थ ब्रह्माशीं संभाषण वगैरे करण्याकरितां देवयानमार्गानें गेलेंच पाहिजे. परंतु परमात्मरूप झालेल्या अशा निर्गुण उपासकाला दुसरीकडे कोठें जाण्याचें प्रयोजनच नाहीं; आणि त्याला जातांही येत नाहीं.]

---

१ 'हिंसा न करणें' 'खरें बोलणें' इत्यादि 'यम' होत. आणि 'निर्मल असणें' 'संतोषित असणें' 'तप करणें' इत्यादि 'नियम' होत. हे यम, नियम आणि विद्याभ्यास हे मृत झालेल्या मनुष्याला करतां येत नाहींत.

२ 'यम नियम वगैरे प्रयत्न करणें' हें कारण, आणि 'सुकृतदुष्कृतांचा त्याग करणें' हें कार्य हीं दोन्हीं मरणापूर्वीं संभवतात.

## गतेरर्थवत्त्वमुभयथाऽन्यथाहि विरोधः ॥ २९ ॥

### २९ मार्गाच्या अर्थाबद्दल दोन तऱ्हा आहेत ( असें मानलें पाहिजे ). कारण, नाहीं तर विरोध येईल. ( १७ )

जेथें पुण्यपापांचा त्याग सांगितला आहे, तेथें त्या त्यागाच्या जवळ कांहीं ठिकाणीं[२] देवयानमार्ग सांगितला आहे, आणि कांहीं ठिकाणीं[३] तो सांगितला नाहीं. तेव्हां येथें असा संशय येतो कीं पुण्यपापांच्या त्यागानंतर जो ( ज्ञानी मनुष्याला ) देवयानमार्ग सांगितला आहे तो सामान्य रीतीनेंच ( म्ह. सर्व ठिकाणींच ) प्राप्त होतो किंवा विशेष रीतीनें प्राप्त होतो; म्हणजे कांहीं ठिकाणीं प्राप्त होतो आणि कांहीं ठिकाणीं प्राप्त होत नाहीं. ( पूर्वपक्षी म्हणतोः— ) ज्याप्रमाणें त्यागाच्या ठिकाणीं सर्वत्र ग्रहणाचा अध्याहार सांगितला आहे, त्याप्रमाणें ( त्या त्यागाच्या ठिकाणीं ) सर्वत्र देवयानमार्गाचाही अध्याहार सांगितला आहे असें मानलें पाहिजे.

या पूर्वक्षावर आमचें उत्तरः—देवयानमार्गाच्या अर्थाबद्दल दोन भिन्न तऱ्हा आहेत असें मानलें पाहिजे; म्हणजे देवयानमार्गाला कांहीं ठिकाणीं अर्थ आहे[४] आणि कांहीं ठिकाणीं अर्थ नाहीं[५] असें मानलें पाहिजे; त्याला सामान्य रीतीनें ( म्ह. सर्व ठिकाणीं ) अर्थ आहे असें मानतां येत नाहीं. कारण, नाहीं तर, म्हणजे तो मार्ग सर्व ठिकाणीं प्राप्त होतो असें मानलें तर, विरोध प्राप्त होईल. म्हणजे 'पुण्यपापें झाडून टाकून व शुद्ध होऊन तो उत्कृष्ट अद्वैताप्रत प्राप्त होतो' ( मुं. ३।१।३ ) या श्रुतीमध्यें जो ज्ञानी मनुष्य सांगितला आहे त्याला ( देखील ) इतर देशाप्रत प्राप्त करून देणारा मार्ग प्राप्त होतो असा विरोध येईल. कारण, शुद्ध आणि न जाणारा मनुष्य इतर देशाप्रत कसा जाईल ? शिवाय, जें उत्कृष्ट अद्वैत प्राप्त करून घ्यावयाचें आहे तें इतर देशाप्रत जाण्यानें प्राप्त व्हावयाचें नाहीं. तेव्हां या ठिकाणीं मार्गाला अर्थ नाहींच असें आम्ही समजतों. ( २९ )

---

१ उपयोगाबद्दल.

२ सगुणब्रह्मविद्या सांगणाऱ्या श्रुतींमध्यें.

३ निर्गुणब्रह्मविद्या सांगणाऱ्या श्रुतींमध्यें.

४ ही एक तऱ्हा होय.

५ ही दुसरी तऱ्हा होय.

## उपपन्नस्तल्लक्षणार्थोपलब्धेर्लोकवत् ॥ ३० ॥

### ३० ( वर सांगितलेल्या दोन्ही रीती ) बरोबरच आहेत. कारण त्या ( मार्गा- ) ला हेतूभूत अशा गोष्टी उपलब्ध होतात. व्यवहारांतल्याप्रमाणें ( हें समजावें ). ( १७ )

कांहीं ठिकाणीं मार्गाला अर्थ आहे आणि कांहीं ठिकाणीं अर्थ नाहीं अशा ज्या दोन रीती वर सांगितल्या आहेत त्या बरोबरच आहेत. 'कारण, त्या ( मार्गा- ) ला हेतूभूत अशा गोष्टी उपलब्ध होतात'; म्हणजे ज्यांच्याकरितां मार्गाची अवश्य जरूर आहे अशा गोष्टी पर्यंकविद्या वगैरे सगुण उपासनांमध्यें उपलब्ध होतात. तेथें 'पर्यंकावर चढणें, पर्यंकावर बसलेल्या ब्रह्माशीं संभाषण करणें, विशेष प्रकारचें गंध वगैरे प्राप्त करून घेणें' इत्यादि फलें जीं इतर पुष्कळ देशांप्रत जाण्यानेंच प्राप्त व्हावयाचीं आहेत तीं सांगितलीं आहेत. तेव्हां तेथें मार्गाला अर्थ आहे. परंतु यथार्थ-ज्ञानाच्या ठिकाणीं मार्गाला हेतभूत अशा गोष्टी उपलब्ध होत नाहींत. कारण, ज्यांना 'आत्मा एक आहे' असा साक्षात्कार झाला आहे, ज्यांच्या सर्व इच्छा पूर्ण झाल्या आहेत, ज्यांचीं सर्व क्लेशबीजें येथेंच दग्ध झालीं आहेत, अशा लोकांना ज्यांच्या भोगांना आरंभ झाला आहे अशा कर्मांचें स्थान जें ( शरीर ) त्याच्या नाशावांचून दुसऱ्या कशाचीही अपेक्षा नाहीं. तेव्हां येथें मार्ग निरर्थक आहे. व्यवहारांतल्याप्रमाणें हा विभाग समजावा. ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्यें एखाद्या मनुष्याला दुसऱ्या गांवास जावयाचें असल्यास त्याला त्या गांवाप्रत पोंचविणाऱ्या मार्गाची जरूर असते; परंतु आरोग्य प्राप्त करून घेण्याला त्याला मार्गाची जरूर असत नाहीं; त्याप्रमाणें येथेंही समजावें. या विभागाचें पुन्हां आम्ही चवथ्या अध्यायामध्यें अधिक चांगल्या रीतीनें उपपादन करूं. ( ३० )

[ आतां येथून अठराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें एकतिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—( सू. ३१ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, पर्यंकविद्या उपकोसलविद्या वगैरे सगुण विद्यांमध्यें देवयानमार्ग सांगितला असल्यामुळें तेथेंच उपासक मनुष्य त्या मार्गाप्रत प्राप्त होतो. परंतु मधुविद्या वगैरे सगुण विद्यांमध्यें तो मार्ग सांगितला नसल्यामुळें उपासक मनुष्य हा त्या मार्गाप्रत प्राप्त होत नाहीं. आतां, सांगितल्या-वांचून जर त्या मार्गाप्रत मनुष्य प्राप्त होईल, तर श्रुतींमध्यें पंचाग्निविद्या आणि उपकोसल-विद्या या दोन ठिकाणीं जो सारखाच मार्ग सांगितला आहे तो सांगण्याचें कांहीं कारण

---

१ मागें अ. ३ पा. ३ सू. २७ टीप १ पहा.

नाहीं असें होईल. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ' सर्व सगुण विद्यांमध्यें मनुष्य देवयानमार्गाप्रत प्राप्त होतो ' असें छांदोग्य श्रुतीवरून आणि स्मृतींवरून सिद्ध होतें. शिवाय, जर मधुविद्या वगैरे सगुण विद्यांमध्यें मनुष्य देवयानमार्गाप्रत प्राप्त न होईल, तर ' तो अधोगतीला जातो ' असें मानावें लागेल. आणि तें तर अनिष्ट आहे. आतां, पंचाग्निविद्या आणि उपकोसलविद्या या दोन ठिकाणीं जो एकच मार्ग सांगितला आहे तो केवल ध्यानासाठींच सांगितला आहे असें समजावें. ]

## अनियमः सर्वासामविरोधः शब्दानुमानाभ्याम् ॥ ३१ ॥

**३१ सर्व ( सगुण विद्यांशीं ) अनियमानें ( मार्गाचा संबंध लावला पाहिजे. असें केलें असतां ) विरोध ( येत ) नाहीं असें शब्द आणि अनुमान यांवरून ( समजतें ). ( १८ )**

' सगुण विद्यांमध्यें मार्गाला अर्थ आहे, निर्गुण अशा परमात्मविद्येमध्यें ( मार्गाला अर्थ ) नाहीं ' असें ( वर ) सांगितलें. आतां सगुण विद्यांपैकीं कांहीं विद्यांमध्येंच मार्ग सांगितला आहे. उदा०—पर्यंकविद्या[1], उपकोसलविद्या[2], पंचाग्निविद्या[3] आणि दहरविद्या[4] या विद्यांमध्येंच ( तो सांगितला आहे ). इतर सगुणविद्यांमध्यें मार्ग सांगितला नाहीं. उदा०—मधुविद्या[5], शांडिल्यविद्या[6], षोडशकलविद्या[7]

---

१ मागें अ. ३ पा. ३ सू. २७ टीप १ पहा.

२ जाबालाच्या घरीं अग्नींनीं जो उपदेश केला आहे ती ' उपकोसलविद्या ' होय ( छां. ४।१० ). मागें अ. १ पा. २ सू. १५ पहा.

३ पंचाग्निविद्या ही छां. ५।३ मध्यें सांगितली आहे. अ. ३ पा. १ सू. १ टीप ४ पहा.

४ दहरविद्या ही छां. ८।१ मध्यें सांगितली आहे. अ. १ पा. ३ सू. १४ पहा.

५ मधुविद्या ही छां. ३।१ मध्यें सांगितली आहे. या विद्येमध्यें सूर्याची मधुरूपानें उपासना सांगितली आहे. मागें ( अ. १ पा. ३ सू. ३१ टी. १-२ ) पहा.

६ छां. ३।१४ मध्यें ' आत्मा हा मनोमय आहे, त्याचें प्राण हें शरीर आहे ' इत्यादि जें शांडिल्य ऋषीनें सांगितलें आहे त्याला ' शांडिल्यविद्या ' म्हणतात. मागें ( अ. १ पा. २ अधि. १ ) पहा.

७ पुरुषाच्या सोळा कला ( शक्ती ) आहेत असें जें छां. ६।७ मध्यें सांगितलें आहे ती षोडशकलविद्या होय.

आणि वैश्वानरविद्या[8] या विद्यांमध्यें (तो सांगितला नाहीं). तेव्हां येथें असा संशय येतो कीं ज्या विद्यांमध्यें मार्ग सांगितला आहे त्या विद्यांशींच त्या मार्गाचा नियमानें संबंध लावावयाचा, किंवा अनियमानें असलेल्या सर्व विद्यांशीं त्याचा संबंध लावावयाचा. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्या विद्यांमध्यें मार्ग सांगितला आहे त्या विद्यांशींच त्याचा नियमानें संबंध लावावयाचा. कारण, येथें प्रकरण हें नियामक[9] आहे. शिवाय, एखादा मार्ग एका विद्येमध्यें सांगितला असूनही जर त्याचा संबंध दुसऱ्या विद्येमध्यें समजला जाईल, तर श्रुति वगैरेंचें प्रामाण्य नष्ट होईल. कारण, वाटेल त्या गोष्टीचा वाटेल त्या ठिकाणीं संबंध समजला जाईल. शिवाय, आर्चिरादि एकच मार्ग उपकोसलविद्या आणि पंचाग्निविद्या या दोन विद्यांमध्यें सारखाच सांगितला आहे. आतां, या मार्गाचा जर वाटेल त्या ठिकाणीं संबंध समजला जाईल, तर ही पुनरुक्ति व्यर्थ होईल. तेव्हां यावरून ज्या विद्यांमध्यें मार्ग सांगितला आहे त्या विद्यांशींच त्याचा नियमानें संबंध लावला पाहिजे असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार **उत्तर** देतातः—ज्यांचें अभ्युदयप्राप्ति[10] हें फल आहे अशा विद्यांशीं या देवयाननामक मार्गाचा अनियमानेंच[11] संबंध लावला पाहिजे. **शंकाः**—अनियम मानला तर प्रकरणाला विरोध येतो असें मीं वर म्हटलें आहे. **उत्तरः**—हा विरोध येत नाहीं असें शब्द आणि अनुमान यांवरून म्हणजे[12] श्रुति आणि स्मृति यांवरून समजतें. **उदा०**—'जे असें जाणतात' (छां. ५।१०।१) या वाक्यांत 'पंचाग्निविद्या जाणणारे लोक देवयानमार्गानें जातात' असें सांगून 'आणखी जे हे अरण्यामध्यें श्रद्धेची आणि तपाची उपासना करतात'[13] (छां. ५।१०।१) या वाक्यांत 'इतर विद्या जाणणारे लोक देखील पंचाग्निविद्या जाणणाऱ्या लोकांसारखेच देवयानमार्गानें जातात' असें श्रुति सुचवते[14]. **शंकाः**—या श्रुतीमध्यें इतर विद्या

---

८ छां. ५।११ मध्यें प्राचीनशाल वगैरे पांच ऋषींनीं जो वैश्वानराचा म्हणजे परमात्म्याचा विचार केला आहे ती 'वैश्वानरविद्या' होय. मागें अ. १ पा. २ सू. २४ पहा.

९ ज्या प्रकरणामध्यें जी गोष्ट सांगितली आहे त्या गोष्टीचा त्याच प्रकरणामध्यें संबंध होतो अशा रीतीनें प्रकरण हें नियामक आहे.

१० ब्रह्मलोकप्राप्ति.

११ अनियम म्हणजे ज्या विद्यांमध्यें देवयानमार्ग सांगितला आहे त्या मार्गाचा त्याच विद्यांमध्यें संबंध होतो असा नियम न घेणें.

१२ मागें अ. १ पा. ३ सू. २८ टी. ८–९ पहा.

१३ 'तेही या देवयानमार्गानें जातात' असें या श्रुतीमध्यें पुढें सांगितलें आहे.

१४ म्हणूनच येथें ९ टीपेमध्यें सांगितल्याप्रमाणें प्रकरण नियामक आहे असें मानतां येत नाहीं.

जाणणाऱ्यांना हा मार्ग सांगितला आहे असें कशावरून समजतें ? श्रद्धा आणि तप यांचाच फक्त येथें उल्लेख केला आहे त्यावरून श्रद्धाळू आणि तपोनिष्ठ अशा लोकांनाच हा मार्ग सांगितला आहे ( असें समजलें पाहिजे ). उत्तरः—हा दोष येत नाहीं. विद्येच्या साहाय्यावांचून केवल श्रद्धा आणि तप यांच्या योगानें हा मार्ग प्राप्त होत नाहीं. कारण, 'ज्यापासून इच्छा परावृत्त झाल्या आहेत अशा ( स्थाना- ) प्रत ते विद्येच्या योगानें जातात. दक्षिण-( मार्गानें जाणारे ) लोक तेथें जात नाहींत किंवा ज्ञानशून्य असे तपस्वीही तेथें जात नाहींत' ( श. ब्रा. १०।५।४।१६ ) अशी दुसरीकडे श्रुति आहे. तेव्हां, येथें 'श्रद्धा' आणि 'तप' या शब्दांवरून इतर विद्या घ्याव्या.[१५] वाजसनेयी लोक तर पंचाग्निविद्येच्या प्रकरणामध्यें असें म्हणतात:—'जे असें जाणतात, आणखी जे हे अरण्यामध्यें श्रद्धा आणि सत्य यांची उपासना करतात' ( बृ. ६।२।१५ ). या ( वाक्याच्या पुढील भागा- ) चा 'जे हे श्रद्धाळू लोक सत्याची म्ह. ब्रह्माची उपासना करतात' असा अर्थ करावा. कारण 'सत्य' शब्द 'ब्रह्म' या अर्थी अनेक वेळां योजिलेला आहे. आतां, या श्रुतींत पंचाग्निविद्या जाणणाऱ्या लोकांचा 'जे असें जाणतात' अशा रूपानेंच उल्लेख केला असल्यामुळें 'आणखी जे हे अरण्यामध्यें' इत्यादि वाक्यांमध्यें इतर विद्या जाणणाऱ्यांचेंच ग्रहण करणें सयुक्तिक आहे. शिवाय, 'आतां जे हे दोन मार्ग जाणीत नाहींत ते कीट, पतंग आणि हे सर्व दंश मशक होतात' ( बृ. ६।२।१६ ) ही श्रुति 'दोन्ही मार्गांपासून भ्रष्ट झालेल्या लोकांना कष्टमय अधोगति प्राप्त होते' असें दाखवून इतर विद्या जाणणाऱ्यांचा देवयान आणि पितृयान या दोन मार्गांतच शिरकाव करविते. आणि तेथें देखील विद्या ही गोष्ट सारखीच असल्यामुळें हे ( इतर विद्या जाणणारे लोक ) देवयानमार्गानेंच जातात असें समजतें. पुढील स्मृतीही अशीच आहे:—'शुक्ल आणि कृष्ण असे हे दोन जगाचे शाश्वत मार्ग मानले आहेत.[१६] एका ( मार्गा- ) नें[१७] लोक पुन्हा परत न येण्याकरितां जातात; दुसऱ्या ( मार्गा- ) नें[१८] ते पुन्हां परत येतात' ( भ. गी. ८।२६ ). आतां पुन्हां जो उपकोसलविद्या आणि पंचाग्निविद्या या ठिकाणीं देवयान मार्ग दोनदां सांगितला आहे तो दोन्ही ठिकाणीं

---

१५ तात्पर्य—जरी श्रद्धा आणि तप यांचाच येथें फक्त उल्लेख केला आहे, तरी शतपथ ब्राह्मणांतील श्रुतीवरून 'श्रद्धेची आणि तपाची उपासना करतात' या वाक्याचा 'श्रद्धा आणि तप यांच्या योगानें कोणतीही ब्रह्मविद्या जाणतात' असाच अर्थ समजला पाहिजे असें सिद्ध होतें.

१६ शुक्लमार्ग म्हणजे देवयानमार्ग होय; आणि कृष्णमार्ग म्हणजे पितृयानमार्ग होय.

१७ शुक्लमार्गानें.

१८ कृष्णमार्गानें.

अनुचिंतनासाठींच सांगितला आहे. तेव्हां यावरून सर्व विद्यांशीं अनियमानेंच मार्गाचा संबंध लावला पाहिजे असें सिद्ध झालें. ( ३१ )

[आतां येथून एकोणिसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें बत्तिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—( सू. ३२ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ब्रह्मविद्या ही सर्व ठिकाणीं मोक्षाला कारण होत नाहीं. कारण, अपांतरतम, वसिष्ठ, भृगु, सनत्कुमार, दक्ष, नारद वगैरे मोठे मोठे ब्रह्मज्ञानी लोक फिरून जन्माला आले आहेत असें इतिहास आणि पुराणें यांमध्यें दृष्टीस पडतें. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ब्रह्मविद्या ही सर्व ठिकाणीं मोक्षाला कारण आहे. आतां, अपांतरतम वगैरे लोकांविषयीं म्हणाल तर त्या लोकांना परमात्म्यानें 'वेद प्रचलित करणें' वगैरे अधिकारांवर नेमिलें असल्यामुळें जोंपर्यंत त्यांच्याकडे ते अधिकार आहेत तोंपर्यंत त्यांना सूर्य वगैरेंप्रमाणें शरीर धारण केलें पाहिजे. म्हणून त्यांना कांहीं वेळपर्यंत मोक्ष प्राप्त होत नाहीं. आतां, 'ज्ञानी मनुष्यांचें कर्म नष्ट होत असल्यामुळें त्यांना अधिकाराचा उपभोग घेतां येत नाहीं' असें मात्र समजूं नये. कारण, ज्ञान होण्यापूर्वीं जें त्यांचें प्रारब्ध कर्म म्हणजे त्यांना फल देण्याविषयीं प्रवृत्त झालेलें कर्म तें जोंपर्यंत आहे तोंपर्यंत त्यांना ज्ञान झालें असतांही अधिकाराचा उपयोग घेण्यास कांहीं हरकत नाहीं, कारण, ज्ञानाच्या योगानें प्रारब्ध कर्माचा नाश होत नाहीं. तात्पर्य, 'ज्ञानी लोकांना मोक्ष प्राप्त होतो ही गोष्ट सार्वत्रिक आहे' असें सिद्ध झालें. ]

## यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिकाणाम् ॥ ३२ ॥

## ३२ अधिकारावर असलेल्या लोकांचें, जोंपर्यंत अधिकार आहे तोंपर्यंत, ( शरीरांमध्यें ) वास्तव्य आहे. ( १९ )

ज्ञानी मनुष्याचा सध्यांचा देह पडल्यानंतर त्याला दुसरा देह प्राप्त होतो किंवा नाहीं या गोष्टीचा आतां विचार कर्तव्य आहे. शंकाः—साधनभूत जी विद्या[१] ती प्राप्त झाली असतां कैवल्यप्राप्ति[२] होते किंवा नाहीं या गोष्टीचा येथें विचार संभवत नाहीं. पाकाची सर्व सामग्री सिद्ध झाली असतां[३] भात तयार होईल किंवा नाहीं हा प्रश्न संभवत नाहीं. तसेंच, भोजन केल्यानंतर ( मनुष्य ) तृप्त होईल किंवा

---

१९ ध्यानासाठीं. ही गोष्ट पुढें अ. ४ पा. २ सू. १७ मध्यें स्पष्ट होईल.

१ मोक्षप्राप्तीचें कारण जी विद्या.

२ मोक्षप्राप्ति.

३ तांदूळ वैरले असतां.

नाहीं हा प्रश्नही संभवत नाहीं. उत्तरः–हा विचार येथें करणें रास्तच आहे. कारण 'कांहीं ब्रह्मवेत्त्यांना अन्य देह प्राप्त होतात' असें इतिहास आणि पुराणें यांमध्यें दृष्टीस पडतें. उदा०–असें सांगतात कीं वेदांचा अध्यापक असा 'अपांतरतम' नामक पुराण ऋषि हा विष्णूच्या आज्ञेवरून कलियुग आणि द्वापारयुग यांच्या दरम्यान कृष्णद्वैपायन रूपानें जन्माला आला; आणि ब्रह्मदेवाचा मानसपुत्र[४] जो वसिष्ठ त्याचा निमीच्या शापामुळें पहिला देह नष्ट होऊन त्याला ब्रह्मदेवाच्या आज्ञेवरून पुनः मित्रावरुणांनीं उत्पन्न केला; तसेंच, भृगु वगैरे जे ब्रह्मदेवाचेच मानसपुत्र त्यांची वरुणाच्या यज्ञामध्यें पुनः उत्पत्ति झाली असें सांगितलें आहे. तसेंच, ब्रह्मदेवाचाच मानसपुत्र जो सनत्कुमार तो देखील स्वतः रुद्राला वर[५] दिल्यावरून स्कंदरूपानें[६] उत्पन्न झाला. अशाच रीतीनें दक्ष, नारद वगैरे लोकांना निरनिराळ्या कारणांकरितां अनेक देह प्राप्त झाले असें स्मृतीमध्यें सांगितलें आहे. श्रुतीमधील मंत्र[७] आणि अर्थवाद यांमध्यें देखील बऱ्याच ठिकाणीं वरच्यासारख्या कथा उपलब्ध होतात. आतां, यांपैकीं कांहीं लोक पहिला देह पडल्यानंतर दुसरा देह धारण करतात; आणि कांहीं लोक ज्याप्रमाणें ( गारुडी ) अनेक देह धारण करतो त्याप्रमाणें पहिला देह कायम असतांनाच आपल्या योगसामर्थ्यामुळें अनेक देह धारण करतात. आणि या सर्वच लोकांना सकल वेदांचें तात्पर्य समजलें आहे असें प्रसिद्ध आहे. तेव्हां पूर्वपक्ष्याचें येथें असें म्हणणें आहे कीं, या ( वरील ) लोकांना अन्य देह प्राप्त होतात असें दृष्टीस पडत असल्यावरून असें सिद्ध होतें कीं, ब्रह्मविद्या ही कदाचित् मोक्षाला कारण असूं शकेल, किंवा कदाचित् कारण नसूंही शकेल. अथवा ब्रह्मविद्या ही कधींच मोक्षाला कारण नसूं शकेल.

या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर आमचें उत्तरः—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, जगाच्या कल्याणाला कारणभूत असे जे 'वेद प्रचलित करणें' वगैरे अधिकार आहेत, त्यांवर 'अपांतरतम' वगैरे लोकांची नेमणूक केली असल्यामुळें त्या अधिकारांच्या अस्तित्वावर त्या लोकांचें शरीरांमधील वास्तव्य अवलंबून आहे. ज्याप्रमाणें हा भगवान् सूर्य सहस्र युगेंपर्यंत जगाचा अधिकार चालवून नंतर त्या

---

४ मनामध्यें इच्छा धारण केल्याबरोबर उत्पन्न होणारा जो पुत्र तो मानसपुत्र होय.

५ 'मी तुझा पुत्र होईन' असा सनत्कुमारानें रुद्राला म्हणजे शंकराला वर दिला होता.

६ कार्तिकस्वामीच्या रूपानें.

७ 'मेधातिथीच्या मेषा' या मंत्रामध्यें इंद्राला 'हे मेषा' असें संबोधन दिलें असल्यामुळें इंद्राला मेषाचा म्हणजे मेंढयाचा जन्म प्राप्त झाला होता असें या मंत्रावरून सिद्ध होतें. तसेंच, 'वसिष्ठ हा उर्वशीचा पुत्र झाला' या अर्थवादवाक्यावरूनही वसिष्ठाला दुसरा जन्म प्राप्त झाला होता असें सिद्ध होतें.

अधिकाराची ( मुदत ) संपल्यावर उदय आणि अस्त यांनीं रहित अशा कैवल्याचा अनुभव घेतो असें समजतें, कारण 'मग तेथून वर उदय पावून तो ( पुन्हां ) उगवत नाहीं ( किंवा ) मावळत नाहीं, तर एकटाँच मध्यभोगीं राहतो' ( छां. ३।११।१ ) अशी श्रुति आहे, तसेंच, ज्याप्रमाणें हल्लींचे ब्रह्मवेत्ते हे ज्यांच्या भोगाला आरंभ झाला आहे अशा कर्मांचा क्षय झाल्यानंतर कैवल्याचा अनुभव घेतात असें समजतें; कारण, 'जोंपर्यंत तो ( देहापासून ) मुक्त होत नाहीं, तोंपर्यंतच त्याला विलंब आहे, मग ( लागलीच ) तो ( सताशीं ) एक होतो' ( छां० ६।१४।२ ) अशी श्रुति आहे, त्याप्रमाणेंच अपांतरतम वगैरे जे ईश्वर परमेश्वरानें भिन्न भिन्न अधिकारांवर नेमिले आहेत त्यांना कैवल्याला साधनभूत जें यथार्थ ज्ञान तें असूनही त्यांचीं ( प्रारब्ध ) कर्में नष्ट झालीं नसल्यामुळें ते देखील अधिकार संपेपर्यंत शरीरांमध्यें राहतात आणि अधिकार संपल्यावर मुक्त होतात. तेव्हां यांत कांहीं विरुद्ध होत नाहीं. कारण, फल देण्याकरितां अगोदर[१२]च प्रवृत्त झालेल्या कर्मसंग्रहाचा क्षय करीत, आणि ज्याप्रमाणें ( एखादा मनुष्य ) एका घरांतून दुसऱ्या घरांत ( संचार करतो ) त्याप्रमाणें आपले अधिकार नीट रीतीनें चालवितां येण्याकरितां एका देहांतून दुसऱ्या देहांत स्वेच्छेनें संचार करीत, ते लोक देहेंद्रियांची जी कारणसामग्री ती स्वाधीन असल्यामुळें ( तिच्यापासून ) अन्य देह उत्पन्न करून आणि आपली स्मृति[१३] कायम राखूनच त्या देहांमध्यें एकदम किंवा क्रमाक्रमानें वास करतात. आतां, ( दुसऱ्या देहांमध्यें शिरल्यानंतर ) त्यांना आपल्या जातीचेंच स्मरण असतें असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, 'तेच हे आहेत' ही गोष्ट स्मृतीमध्यें प्रसिद्ध आहे[१४]. उदा०—'सुलभानामक ब्रह्मवेत्त्या स्त्रीनें जनकाशीं वाद करण्याच्या इच्छेनें आपला देह सोडून जनकाच्या देहामध्यें प्रवेश केला; आणि तेथें जनकाशीं वाद करून नंतर ती स्वतःच्या देहाप्रत परत आली' असें स्मृतीमध्यें सांगितलें आहे. आतां अगोदर प्रवृत्त झालेलीं कर्में उपभोगाच्या योगानें क्षीण झाल्यानंतर जर इतर कर्में अन्य देह उत्पन्न करण्याला प्रादुर्भूत

---

८ मोक्षाचा.

९ सूर्यमंडळांतून वर जाऊन.

१० ब्रह्मस्वरूप झाल्यामुळें अद्वितीय असाच.

११ स्वतःच्या स्वरूपामध्यें.

१२ ज्ञान होण्यापूर्वींच.

१३ 'आपण ब्रह्मस्वरूप आहों' ही बुद्धि.

१४ ज्याप्रमाणें कांहीं लोकांना ज्ञान नसूनही केवल योगबलानें जन्मांतरीं आपण कोणत्या जातीचे होतों याचें स्मरण असतें, तसे हे ( लोक ) नव्हेत. कारण इंद्रानें दुसरा देह धारण केला तरी 'हा इंद्रच आहे' असें स्मृतीमध्यें प्रसिद्ध आहे.

होतील, तर (त्याचा परिणाम असा होईल कीं) ज्यांचीं बीजें दग्ध झालीं नाहींत अशीं इतर कामें देखील त्यासारखींच प्रादुर्भूत होतील; आणि मग 'ब्रह्मविद्या ही कदाचित् मोक्षाला कारण असूं शकेल, किंवा कदाचित् कारण नसूंही शकेल, अथवा ब्रह्मविद्या ही कधींच मोक्षाला कारण नसूं शकेल' अशी शंका घेतां येईल. परंतु येथें अशी शंका घेणें बरोबर नाहीं. कारण, 'ज्ञानापासून सर्व कर्मांचीं बीजें दग्ध होतात' ही गोष्ट श्रुतिस्मृतींमध्यें प्रसिद्ध आहे. उदा०— पुढील श्रुती हेंच सांगतातः—'त्या कार्यकारणरूप (आत्म्या-) ला पाहिला असतां ह्याच्या हृदयाच्या ग्रंथी[15] भग्न होतात, सर्व संशय छिन्न होतात, आणि कर्में क्षीण होतात' (मुं. २।२।८); '[16]स्मृति प्राप्त झाली असतां सर्व ग्रंथी सुटतात' (छां. ७।२६।२) इत्यादि. तसेंच, पुढील स्मृती देखील हेंच सांगतातः—'हे अर्जुना! ज्याप्रमाणें प्रज्वलित झालेला अग्नि लांकडाचें भस्म करून टाकतो, त्याप्रमाणें ज्ञानरूप अग्नि हा सर्व कर्मांना भस्म करून टाकतो' (भ. गी. ४।३७); 'ज्याप्रमाणें अग्नीनें दग्ध केलेलीं बीजें पुन्हां उगवत नाहींत, त्याप्रमाणें ज्ञानानें दग्ध केलेले क्लेश आत्म्याला पुन्हां प्राप्त होत नाहींत' इत्यादि. आतां अविद्या वगैरे क्लेश दग्ध झाले असतां त्या क्लेशांचा बीजभूत जो कर्मसंग्रह त्याचा एक भाग दग्ध होतो आणि एक भाग (पुन्हां) प्रादुर्भूत होतो असें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, अग्नीनें दग्ध केलेल्या साळीच्या बीचा एक भाग उगवतो असें दृष्टीस पडत नाहीं. परंतु ज्याचीं फलें प्रादुर्भूत झालीं आहेत अँसा[17] जो कर्मसंग्रह आहे तो, ज्याप्रमाणें सोडलेला बाण आपला वेग थांबल्यावरच (भुईवर) पडतो, त्याप्रमाणें (आपल्या फलांचा भोग संपल्यावरच) नष्ट होतो. कारण 'त्याला (देह पडे-) पर्यंत विलंब आहे' (छां. ६।१४।२) या श्रुतीमध्यें 'देह पडेपर्यंत (त्या कर्मसंग्रहाच्या नाशाला) विलंब आहे' असें सांगितलें आहे. तेव्हां यावरून जे लोक अधिकारावर नेमलेले आहेत ते, जोंपर्यंत त्यांना ते अधिकार आहेत तोंपर्यंतच, (या जगामध्यें) राहतात असें सिद्ध होतें.

आतां, ज्ञानाचें फल सार्वत्रिक नाहीं असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण 'देवांपैकीं ज्याला ज्याला (आत्म्याचा) बोध झाला, तो तो तद्रूप झाला' तसेंच, ऋषींपैकीं आणि मनुष्यांपैकीं 'ज्याला ज्याला आत्म्याचें ज्ञान झालें' (बृ. १।४।१०) या श्रुतीमध्यें सर्व लोकांना ज्ञानापासून मोक्ष प्राप्त होतो असें सामान्य रीतीनेंच

---

१५ अज्ञानामुळें उत्पन्न झालेल्या ज्या वासना तद्रूप ग्रंथी.

१६ 'मीच ब्रह्म आहे' अशी बुद्धि.

१७ ज्याच्या फलांचा उपभोग सुरू झाला आहे असा.

सांगितलें आहे. आतां, जे इतर महर्षी आहेत ते, ज्यांचीं ऐश्वर्य वगैरे फलें आहेत अशा ज्ञानांच्या ठिकाणीं आसक्त आहेत.[19] परंतु ते देखील ऐश्वर्याचा नाश होतो असें पाहून विरक्त होतात, आणि मग परमात्म्याच्या ज्ञानाच्या ठिकाणीं आसक्त होतात, आणि नंतर त्यांना कैवल्य प्राप्त होतें, अशा रीतीनें सर्व जुळतें. हीच गोष्ट पुढील स्मृतीमध्यें सांगितली आहे:—जेव्हां महाप्रलय प्राप्त होतो आणि उत्कृष्ट ( हिरण्यगर्भ ) नाश पावतो, तेव्हां ब्रह्मासह ते सर्व आपलीं मनें शुद्ध करून उत्कृष्ट स्थानामध्यें प्रवेश करतात. शिवाय, ज्ञानाचें फल प्रत्यक्ष असल्यामुळें ‘ज्ञानाला फल नसेल’ अशी शंका घेतां येत नाहीं. स्वर्ग वगैरे जीं कर्मांचीं फलें आहेत तीं अनुभवगोचर नसल्यामुळें त्यांच्या संबंधानें तीं प्राप्त होतील किंवा होणार नाहींत अशी शंका घेतां येईल. परंतु ज्ञानाचें फल अनुभवगोचर आहे. कारण ‘जें ब्रह्म तुझ्यासमोर प्रत्यक्ष आहे’ ( बृ. ३।४।१ ) अशी श्रुति आहे. तसेंच, ‘तें तूं आहेस’ ( छां. ६।८।७ ) या श्रुतीमध्यें ब्रह्माचा ‘सिद्ध वस्तु’ यारूपानें निर्देश केला आहे. आतां ‘तें तूं आहेस’ ( छां. ६।८।७ ) या वाक्याचा मेल्यावर ‘तूं तें होशील’ असा अर्थ करतां येत नाहीं.[20] शिवाय, ‘तें हें पाहून[21] वामदेव ऋषीनें जाणलें कीं मी मनु होतों आणि सूर्य होतों’ ( बृ. १।४।१० ) या श्रुतीमध्यें ‘सर्वांचा आत्मा होणें’ हें जें ( यथार्थज्ञानाचें ) फल तें, यथार्थ ज्ञान उत्पन्न होतेवेळींच प्राप्त होतें असें सांगितलें आहे. तेव्हां यावरून ज्ञानी लोकांना कैवल्यप्राप्ति होते ही गोष्ट सार्वत्रिकच आहे असें सिद्ध झालें. ( ३२ )

[ आतां येथून विसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तेहेतिसावें एकच सूत्र आहे. सारांश:—( सू. ३३ ) बृहदारण्यकामध्यें ‘परमात्मा स्थूल नाहीं; अणु नाहीं’ असें वर्णिलें आहे. मुंडकामध्यें ‘परमात्मा इंद्रियगोचर नाहीं’ असें वर्णिलें आहे. याप्रमाणें परमात्म्यासंबंधानें श्रुतीमध्यें अनेक ठिकाणीं अनेक प्रकारचे निषेध सांगितले आहेत. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्या ठिकाणीं जेवढे निषेध सांगितले आहेत तेवढेच निषेध त्या ठिकाणीं समजले पाहिजेत. यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ब्रह्मरूपी प्रतिपाद्य वस्तु सर्व ठिकाणीं एकच असल्यामुळें सर्व ठिकाणीं सर्व

---

१८ आतां ज्ञानाचें मोक्ष हें फल जर सार्वत्रिकच आहे म्हणजे अवश्य प्राप्त होणारें आहे तर मग मोठे मोठे ऋषी अधिकारी असूनही मुक्त कां झाले नाहींत अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१९ तात्पर्य:–ते ऋषी आत्मज्ञानाच्या ठिकाणीं आसक्त नाहींत, म्हणून ते मुक्त झाले नाहींत.

२० कारण ‘तें तूं आहेस’ या श्रुतीमध्यें ‘आहेस’ असें वर्तमानकालवाचक क्रियापद आहे; भविष्यकालवाचक नाहीं.

२१ ‘मी ब्रह्मच आहें’ असें पाहून.

निषेध समजले पाहिजेत, कारण गौण गोष्टी ह्या मुख्यावर अवलंबून असतात. ज्याप्रमाणें यज्ञामध्यें पुरोडाश देतांना म्हटले जाणारे मंत्र सामवेदांत असूनही त्यांचा पुरोडाश देणाऱ्या अशा यजुर्वेदी अध्वर्यूशीं संबध होतो, म्हणजे अध्वर्यूनेंच ते मंत्र म्हटले जातात, त्याप्रमाणेंच येथें 'सर्व श्रुतींमधल्या निषेधांचा ब्रह्माशीं संबंध होतो' असें समजावें.]

## अक्षरधियां त्ववरोधः सामान्यतद्भावाभ्यामौपसदवत्तदुक्तम् ॥३३॥

**३३ अक्षरासंबंधानें[1] जीं (निषेध-) ज्ञानें आहेत त्यांचा (सर्वत्र) अंतर्भाव[2] केला पाहिजे. कारण (सर्वत्र) सारखेपणा आणि ऐक्य हीं आहेत. औपसदा-[3] प्रमाणें हें होय. ही गोष्ट (जैमिनीनें) सांगितली आहे. (२०)**

वाजसनेयकामध्यें असें म्हटलें आहे:—'हे गार्गी! याला ब्राह्मण अक्षर असें म्हणतात. तें स्थूल नाहीं, अणु नाहीं, ऱ्हस्व नाहीं, दीर्घ नाहीं, लोहित नाहीं, स्निग्ध[4] नाहीं' (बृ. ३।८।८) इत्यादि. तसेंच, आथर्वणामध्यें असें म्हटलें आहे—'आतां ती पर (विद्या) होय कीं जिच्या योगानें त्या अक्षराचें ज्ञान होतें' (मुं. १।१।५) 'तें अक्षर पाहतां येत नाहीं, घेतां येत नाहीं, तें गोत्ररहित[5] आहे, वर्णरहित[6] आहे' (मुं. १।१।६) इत्यादि. अशाच रीतीनें इतर ठिकाणीं देखील धर्मांचा निषेध करून त्या द्वारानें अक्षररूप परब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे. आतां, यांपैकीं कांहीं ठिकाणीं ज्या धर्मांचा निषेध केला आहे त्यांहून इतर धर्मांचा इतर ठिकाणीं निषेध केला आहे. तेव्हां, येथें असा संशय येतो कीं हीं धर्मांचीं सर्व निषेधज्ञानें सर्वत्र प्राप्त होतात किंवा भिन्न भिन्न ठिकाणीं भिन्न भिन्न निषेधज्ञानें प्राप्त होतात. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं श्रुती भिन्न भिन्न असल्यामुळें भिन्न भिन्न ठिकाणीं भिन्न भिन्न निषेधज्ञानें प्राप्त होतात.

---

१ अक्षर म्हणजे अविनाशी अशा ब्रह्मासंबंधानें.

२ संग्रह.

३ उपसद नामक इष्टीमध्यें पुरोडाश देण्याचे जे मंत्र त्यांना औपसद म्हणतात.

४ 'ब्रह्म हें मोठें नाहीं, लहान नाहीं, आंखूड नाहीं, लांब नाहीं, लाल नाहीं, ओलसर नाहीं' असा या श्रुतीचा अर्थ होय.

५ मूलकारणरहित.

६ धर्मरहित.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—अक्षरासंबंधानें जीं हीं धर्मांचीं निषेधज्ञानें आहेत त्या सर्वांचा सर्व ठिकाणीं अंतर्भाव केला पाहिजे. कारण, ( सर्वत्र ) सारखेपणा आणि ऐक्य हीं आहेत. 'धर्मांचा निषेध करणें' हा जो ब्रह्माचें प्रतिपादन करण्याचा प्रकार तो सर्व ठिकाणीं सारखाच आहे. तसेंच, एकच ब्रह्म सर्व ठिकाणीं प्रतिपाद्य आहे असें ओळखलें जातें. तेव्हां, एका ठिकाणीं सांगितलेलीं निषेधज्ञानें दुसऱ्या ठिकाणीं कां प्राप्त होऊं नयेत? ही गोष्ट ( अ. ३ पा. ३ सू. ११ ) यामध्यें सांगितलीच आहे. फरक एवढाच कीं, तेथें विधिरूप धर्मांचा विचार केला आहे; आणि येथें निषेधरूप धर्मांचा विचार केला आहे. आतां, या गोष्टीचा दोन प्रकारांनीं विचार करण्याचें कारण 'या गोष्टीचें सविस्तर रीतीनें प्रतिपादन व्हावें' हेंच होय. सूत्रांतील 'औपसदाप्रमाणें हें होय' या वाक्यांत दृष्टान्त सांगितला आहे. जामदग्न्य अहीनांमध्यें 'उपसद्' इष्टी पुरोडाशयुक्त असतात असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. आतां, पुरोडाश देतांना जे मंत्र म्हणावयाचे असतात, उदा०—'हे अग्ने! होत्राचें रक्षण कर' ( तां. ब्रा. २१।१०।११ ) इत्यादि, ते मूळ उद्गात्याच्या वेदामध्यें जरी सांगितले आहेत, तरी ते अध्वर्यूनेंच म्हटले जातात; कारण अध्वर्यु हाच पुरोडाश देणारा आहे; आणि गौण गोष्टी ( म्ह. मंत्र ) प्रधान गोष्टीवर ( पुरोडाशावर ) अवलंबून असतात. त्याप्रमाणें येथें देखील अक्षरासंबंधानें सांगितलेले धर्म हे अक्षरावरच अवलंबून असल्यामुळें कोणत्याही एका ठिकाणीं ते धर्म मूळ सांगितले असले, तरी त्यांचा सर्व ठिकाणीं अक्षराशीं संबंध लावला पाहिजे असा सूत्रकाराचा अभिप्राय होय. ही गोष्ट ( जैमिनीनें ) पहिल्या कांडामध्यें ( अ. ३ पा. ३ सू. ९ ) या ठिकाणीं सांगितली आहे. ( ३३ )

---

७ जमदग्नीनें केलेला जो चार दिवस चालणारा यज्ञ त्यामध्यें. ज्या यज्ञाला एकापेक्षां अधिक दिवस लागतात त्या यज्ञाला 'अहीन' म्हणतात ( तै. सं. ७।१।९ पहा. )

८ सामवेदामध्यें.

९ यजुर्वेदी ऋत्विजानें.

१० मुख्य गोष्टीशीं जर अंगभूत गोष्टीचा विरोध येईल, तर अंगभूत गोष्ट ही मुख्य गोष्टीच्या धोरणानें लावावी असें पूर्वमीमांसेमध्यें सांगितलें आहे. उदाहरणार्थः—'मोठ्यानें सामगायन करावें' असें जरी सांगितलें आहे, तरी जेव्हां आधानेष्टीमध्यें यजुर्वेदी ऋत्विजाला सामगायन करण्याचा प्रसंग येतो, तेव्हां तें यजुर्वेदी ऋत्विजाच्या धोरणानें हळूच गायलें जातें. कारण, यजुर्वेदी ऋत्विजानें कोणतेंही म्हणणें हळूच म्हणावें असें शास्त्र आहे. त्याप्रमाणें येथेंही 'तें स्थूल नाहीं' इत्यादि निषेध जरी एकाच श्रुतींत सांगितले असले, तरी ब्रह्मरूपी मुख्य गोष्ट ही एकच सर्व श्रुतींमध्यें प्रतिपादन केली असल्यामुळें तिच्या धोरणानें ते निषेध सर्व श्रुतींमध्यें अध्याहृत घेतां येतात असें सिद्ध होतें.

[ आतां येथून एकविसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें चौतिसावें एकच सूत्र आहे. सारांश :–( सू. ३४ ) मुंडक आणि श्वेताश्वतर या दोन उपनिषदांमध्यें एका मंत्रांत जीव आणि ईश्वर यांचें वर्णन केलें आहे. तेथें 'एक ( म्हणजे जीव ) कर्माच्या फलाचा उपभोग घेतो आणि दुसरा ( म्हणजे ईश्वर ) स्वस्थ पाहत बसतो' असें सांगितलें आहे. आणि कठोपनिषदांतील एका मंत्रांत जें जीव आणि ईश्वर यांचें वर्णन केलें आहे तेथें 'ते दोन्ही कर्माच्या फलाचा उपभोग घेतात' असें सांगितलें आहे. तेव्हां हे दोन ठिकाणचें वर्णन भिन्न भिन्न प्रकारचें असल्यामुळें ह्या ब्रह्मविद्याही भिन्न भिन्न आहेत असें येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें आहे. यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ही एकच ब्रह्मविद्या आहे. कारण दोन्ही ठिकाणीं जीव आणि ईश्वर या दोघांचें वर्णन केलें आहे. आतां कठोपनिषदामध्यें जें ईश्वराला 'कर्माच्या फलाचा उपभोग घेणारा' असें म्हटलें आहे, तें गौण रीतीनें म्हटलें आहे. शिवाय, या तिन्ही उपनिषदांमध्यें वाक्यांचा पूर्वापर संबंध पाहिला असतां तिन्ही ठिकाणीं एक परमात्मविद्याच सांगितली आहे असें समजतें. जीवाचा जो निर्देश केला आहे तो देखील 'जीव आणि ईश्वर एक आहेत' हें दाखवण्याकरितांच केला आहे असें समजावें ]

## इयदामननात् ॥ ३४ ॥

## ३४ इयत्ता सांगितली असल्यामुळें ( एकच विद्या सांगितली आहे असें समजतें ). ( २१ )

अध्यात्मप्रकरणामध्यें आथर्वणिक आणि श्वेताश्वतर लोक पुढील मंत्र म्हणतात: —'दोन पक्षी बरोबरीचे मित्रें[1] एका वृक्षावर[2] बसतात. त्यांपैकीं एक मधुर फल भक्षण करतो[3], व दुसरा कांहींएक भक्षण न करतां स्वस्थ पाहत बसतो' (मुं. ३।१।१, श्वे. ४।६ ). तसेंच, कठलोक असें म्हणतात:—'आपण केलेल्या कर्मांच्या फलांचें प्राशन करणारे[4] आणि शरीरांतील उत्कृष्ट स्थान जी बुद्धि तिच्यामध्यें प्रविष्ट झालेले ( असे जीव आणि ईश्वर हे ) ऊन व सावली यांप्रमाणें आहेत[5] असें ब्रह्मवेत्ते लोक

१ जीव आणि ईश्वर हे दोघेही चेतन असल्यामुळें परस्परांचे मित्र होत.

२ शरीररूपी एका वृक्षावर.

३ जीव कर्मांच्या फलांचा उपभोग घेतो.

४ कर्मांच्या फलांचा उपभोग घेणारे.

५ ज्याप्रमाणें ऊन व सांवली परस्परविरुद्ध आहेत, त्याप्रमाणें जीव आणि ईश्वर हेही परस्परविरुद्ध आहेत; कारण, जीव हा संसारी आहे आणि ईश्वर हा संसारी नाहीं.

म्हणतात; तसेंच, ज्यांनीं तीन वेळां अग्नीचें चयन केलें आहे, असे पंचाग्नी ( गृहस्थही ) म्हणतात ' ( क० ३।१ ). आतां येथें असा संशय येतो कीं येथें एकच विद्या सांगितली आहे किंवा ( दोन ) भिन्न विद्या सांगितल्या आहेत. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें ( दोन ) भिन्न विद्या सांगितल्या आहेत. कशावरून? भेद ( सांगितलेले ) दृष्टीस पडतात यावरून. ' दोन पक्षी ' या मंत्रामध्यें एकच ( पक्षी ) ' भोक्ता ' या रूपानें ( सांगितलेला ) दृष्टीस पडतो. आणि दुसरा ' अभोक्ता ' या रूपानें ( सांगितलेला ) दृष्टीस पडतो. परंतु 'आपण केलेल्या कर्माच्या फलांचें प्राशन करणारे' या मंत्रामध्यें दोघेही भोक्ते आहेत असें ( सांगितलेलें ) दृष्टीस पडतें. तेव्हां येथें ' वेद्य वस्तु ' हें विद्येचें रूप भिन्न असल्यामुळें विद्याही भिन्न आहेत असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर सूत्रकार उत्तर देतात:—येथें एकच विद्या सांगितली आहे. कशावरून? अशावरून कीं या दोन्ही मंत्रांमध्यें ' वेद्य वस्तु ' हें ( विद्येचें ) रूप इयत्तेनें मर्यादित झालेलें म्हणजे द्वित्व-संख्येनें युक्त असें असल्यामुळें एकच सांगितलें आहे. **शंका:**—पण ( विद्येचें ) रूप भिन्न आहे ही गोष्ट मीं वर दाखविली आहे. **उत्तर:**—तें तूं बरोबर दाखविलें नाहींस. कारण या दोन्ही मंत्रांमध्यें ' जीवासहवर्तमान ईश्वर ' या एकाच गोष्टीचें प्रतिपादन केलें आहे; दोन भिन्न गोष्टींचें केलें नाहीं. **उदा०**—प्रथमत: ' दोन पक्षी ' या मंत्रामध्यें ' दुसरा कांहींएक भक्षण न करतां पाहत राहतो, ' या वाक्यांत क्षुधा वगैरेंच्या पलीकडे असणारा जो परमात्मा त्याचेंच प्रतिपादन केलें आहे. पुढील वाक्यशेषामध्यें देखील याच परमात्म्याचें प्रतिपादन केलेलें दृष्टीस पडतें:—' जेव्हां तो ( अनेक मार्गांनीं ) सेविलेल्या दुसऱ्या परमेश्वराला पाहतो ' ( आणि हें सर्व जग ) याचा महिमा आहे ( असें जाणतो ) ' ( मुं० ३।१।१ श्वे० ४।७ ). आतां, ' फलांचें प्राशन करणारे ' या मंत्रामध्यें वास्तविक जीव हाच प्राशन करणारा असतांना, क्षुधा वगैरेंच्या पलीकडे असणारा जो परमात्मा तो त्या जीवाच्या बरोबर ( सांगितला ) असल्यामुळें छत्रिन्न्यायानें तो देखील प्राशन करणारा आहे असें गौण रीतीनें म्हटलें आहे. शिवाय, हें परमात्म्याचेंच प्रकरण सुरू आहे; कारण ' जें धर्माहून निराळें, जें अधर्माहून निराळें ' ( क० २।१४ ) असा श्रुतीचा उपक्रम आहे. तसेंच, पुढील वाक्यशेष देखील परमात्म्याला अनुलक्षूनच आहे:—' जो यज्ञ करणाऱ्यांना सेतु आहे, आणि जें ( संसार तरूं इच्छिणाऱ्यांना आश्रयभूत आहे असें )

६ मागें अ. १ पा. २ सू. ११ टी. ३ पहा.

७ योगमार्गानें आणि कर्ममार्गानें.

८ मागें अ. १ पा. २ सू. ११, भाग १ पृ. १५४ पं. १२ पहा.

९ ज्याप्रमाणें सेतूमुळें ( म्हणजे पुलामुळें ) लोक खालीं पाण्यांत पडत नाहींत, त्याप्रमाणें यज्ञ करणारे लोक हे या परमात्म्यामुळें खालीं पडत नाहींत, म्हणजे त्यांना अधोगति प्राप्त होत नाहीं. म्हणून येथें परमात्म्याला ' सेतु ' असें म्हटलें आहे.

अविनाशी परब्रह्म आहे' (क० ३।२). ही गोष्ट अ. १ पा. २ सू. ११ यामध्यें सविस्तर रीतीनें सांगितली आहे. तेव्हां येथें वेद्य वस्तू भिन्न नाहींत. त्यामुळें येथें एकच विद्या सांगितली आहे असें समजलें पाहिजे. शिवाय, या तिन्ही वेदान्तवाक्यांचा पूर्वापरसंबंध पाहिला असतां त्यामध्यें परमात्मविद्याच सांगितली आहे असें समजतें. आतां जीवाचा जो येथें निर्देश केला आहे तो 'जीव आणि परमात्मा एक आहेत' असें दाखविण्याकरितां केला आहे, 'जीव' ही एक येथें निराळी वेद्य वस्तु आहे अशा अभिप्रायानें केला नाही. आतां परमात्मविद्येसंबंधानें विद्या एक आहे किंवा भिन्न आहेत असा प्रश्न उद्भवत नाहीं हें आम्हीं मागें सांगितलेंच आहे. तेव्हां हें सूत्र त्याच गोष्टीचें[१२] सविस्तर रीतीनें प्रतिपादन करण्याकरितां आहे असें समजावें. तेव्हां यावरून ज्या ठिकाणीं जे धर्म सांगितले आहेत त्या ठिकाणीं त्या धर्मांहून ज्यास्त धर्मांचा[१३] संग्रह केला पाहिजे असें सिद्ध झालें. ( ३४ )

[ आतां येथून बाविसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें पसतिसावें आणि छत्तिसावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांश—(सू. ३५) बृहदारण्यकाच्या तिसऱ्या अध्यायांतील चौथ्या कंडिकेमध्यें उषस्त आणि याज्ञवल्क्य यांचा संवाद वर्णिला आहे. आणि त्याच्या पुढच्या कंडिकेमध्यें कहोल आणि याज्ञवल्क्य यांचा संवाद वर्णिला आहे. दोन्ही ठिकाणीं ब्रह्मविद्याच सांगितली आहे. आतां, येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं या दोन ठिकाणची ब्रह्मविद्या भिन्न भिन्न आहे. कारण, जर ती एकच असती, तर दोनदां सांगितली नसती, सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं या दोन्ही ठिकाणची ब्रह्मविद्या एकच आहे. कारण दोन्ही ठिकाणचीं प्रश्नोत्तरें 'सर्वान्तर्यामी' अशा परमात्म्याविषयींच आहेत. ( सू. ३६ ) तेव्हां दोन्ही ठिकाणीं वेद्य वस्तु एकच असल्यामुळें जरी दोन ठिकाणीं सांगितली असली तरी ती विद्या भिन्न भिन्न होत नाहीं. ज्याप्रमाणें छांदोग्यामध्यें 'तें तूं आहेस' ही एकच गोष्ट नऊ वेळां सांगितली असूनही उपक्रम आणि उपसंहार यांवरून एकच विद्या समजली जाते त्याप्रमाणेंच हें होय. शिवाय, जर विशेष प्रकारची एखादी शंका उद्भवेल तर ती दूर करण्याकरितां केलेलाच प्रश्न फिरून करण्याची लोकांमध्यें वहिवाट आहे. तेव्हां या गोष्टीला अनुसरूनच येथें उषस्तानें केलेलाच प्रश्न फिरून कहोल करीत आहे. पूर्वीच्या संवादामध्यें 'आत्मा हा शरीर वगैरेंहून निराळा आहे' हें सिद्ध केलें आहे; आणि त्यावर 'आत्मा हा संसारधर्मांनीं युक्त आहे' अशी जी शंका येते ती पुढील संवादामध्यें दूर केली आहे असें समजावें. ]

---

१० कारण ब्रह्मामध्यें भेद नसल्यामुळें त्याच्या विद्या भिन्न आहेत अशी कल्पनासुद्धां करतां येत नाहीं.

११ ह्या पादाच्या आरंभींच. पृ. २ पंक्ति २० पहा.

१२ ब्रह्मविद्या भिन्न नाहींत या गोष्टीचें.

१३ इतर ठिकाणीं सांगितलेल्या ज्यास्त धर्मांचा.

# अन्तरा भूतग्रामवत्स्वात्मनः ॥ ३५ ॥

## ३५ भूतग्रामाप्रमाणें स्वतःचा आत्मा ( सर्वांच्या ) आंत आहे असें ( सांगितलें असल्यामुळें विद्या एकच आहे. ) ( २२ )

वाजसनेयकांनीं उषस्त आणि कहोल यांच्या प्रश्नांमध्यें पुढील वाक्य लागोपाठ दोनदां म्हटलें आहे :—' जें प्रत्यक्ष आणि मुख्य असें ब्रह्म आहे, जो आत्मा सर्वांच्या आंत आहे ( तो सांग ) ' ( बृ. ३।४।१; ३।५।१ ). आतां येथें असा संशय येतो कीं या ( दोनदां आलेल्या वाक्यामध्यें ) एकच विद्या सांगितली आहे किंवा ( दोन ) भिन्न विद्या सांगितल्या आहेत. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें ( दोन ) भिन्न विद्या सांगितल्या आहेत. ( कशावरून ? ) द्विरुक्तीच्या सामर्थ्यावरून. नाहीं तर, म्हणजे एकदां आलेल्या वाक्यांत जें सांगितलें आहे त्याहून दुसऱ्यानदां आलेल्या त्या वाक्यांत कांहींच कमज्यास्त सांगितलें नसेल तर, त्या वाक्याची द्विरुक्ति फुकट होईल. तेव्हां, ज्याप्रमाणें द्विरुक्तीवरून कर्में भिन्न आहेत असें समजतें त्याप्रमाणेंच द्विरुक्तीवरून विद्या भिन्न आहेत असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर आमचें उत्तर :—'स्वतःचा आत्मा (सर्वांच्या) आंत आहे ' असें दोन्ही ठिकाणीं सारखेंच सांगितलें असल्यामुळें विद्या एकच आहे. सर्वांच्या आंत असणारा जो स्वतःचा आत्मा त्याच्याच संबंधानें दोन्ही ठिकाणीं प्रश्न विचारला आहे, आणि त्याच्याच संबंधानें दोन्ही ठिकाणीं उत्तर दिलें आहे. आतां, ( हे दोन्ही आत्मे सर्वांच्या आंत आहेत असें म्हणावें तर ) सर्वांच्या आंत असणारे असे दोन आत्मे एकाच शरीरामध्यें राहूं शकत नाहींत. त्यांपैकीं एक आत्मा सर्वांच्या आंत आहे ही गोष्ट नीट जुळेल. परंतु दुसऱ्या आत्म्यासंबंधानें ' तो सर्वांच्या आंत आहे ' असें कधींच म्हणतां येणार नाहीं. भूतग्रामाप्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें पंचमहाभूतांच्या समुदायामध्यें उदक हें पृथ्वीच्या आंत आहे आणि तेज हें उदकाच्या आंत

---

१ पंचमहाभूतांच्या समुदायाप्रमाणें.

२ जनक राजाच्या यज्ञाकरितां जमलेल्या ऋषींमध्यें ब्रह्मज्ञानासंबंधानें वाटाघाट सुरू झाली असतां अनेक ऋषींनीं याज्ञवल्क्याला प्रश्न विचारले आहेत. त्यांपैकीं उषस्त आणि कहोल यांनीं हे दोन प्रश्न विचारले आहेत.

३ मागें पृ. ५ ओळ ६ पहा.

४ प्रत्येक आत्मा सर्वांच्या आंत असणारा असे दोन आत्मे.

आहे, अशा रीतीनें जरी एकेक वस्तु सापेक्ष रीतीनें आंत आहे म्हणजे दुसऱ्या एखाद्या वस्तूच्या आंत आहे असें म्हणतां येतें, तरी ती एकेक वस्तु निरपेक्ष रीतीनें आंत आहे म्हणजे सर्वांच्या आंत आहे असें जसें म्हणतां येत नाहीं, त्याप्रमाणेंच येथेंही समजावें. किंवा, सूत्रांतील 'भूतग्रामाप्रमाणें' या शब्दांत दुसऱ्या श्रुतीचा दृष्टान्त दिला आहे असें समजावें. उदा०—'तो सर्व भूतांमध्यें गुप्त असलेला, सर्वव्यापी, सर्व भूतांचा अंतरात्मा असा एक देव आहे' (श्वे. ६।११). या मंत्रांत सर्व भूतग्रामामध्यें एकच आत्मा सर्वांच्या आंत आहे असें सांगितलें आहे. त्याप्रमाणें या दोन ब्राह्मणांमध्यें देखील एकच आत्मा सर्वांच्या आंत आहे असें सांगितलें आहे असें समजावें. तेव्हां यावरून वेद्य वस्तु एक असल्यामुळें विद्याही एकच सांगितली आहे असें सिद्ध झालें. (३५)

## अन्यथा भेदानुपपत्तिरिति चेन्नोपदेशान्तरवत् ॥ ३६ ॥

### ३६ अन्य रीतीनें द्विरुक्ति जुळत नाहीं असें म्हणशील तर नाहीं. कारण इतर (ठिकाणच्या) उक्तीप्रमाणें (ही आहे) (२२)

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं 'विद्या भिन्न नाहींत असें मानलें नाहीं तर (एकाच गोष्टीची) जी द्विरुक्ति (श्रुतीनें) केली आहे ती जुळत नाहीं' त्याचें खंडन कर्तव्य आहे. तर मग आम्ही असें म्हणतों:—हा दोष येत नाहीं. कारण इतर (ठिकाणच्या) उक्तींप्रमाणें ही द्विरुक्ति आहे असें म्हणतां येतें. ज्याप्रमाणें तांडी लोकांच्या उपनिषदामध्यें सहाव्या प्रपाठकांत 'हे श्वेतकेतो! तो आत्मा, तें तूं आहेस' (छां. ६।८।७) असें नऊ वेळां सांगितलें असूनही विद्या भिन्न होत नाहींत, त्याप्रमाणें येथेंही होईल. शंका:— नऊ वेळां असें सांगितलें असूनही विद्या भिन्न होत नाहींत असें कशावरून समजतें? अशावरून कीं उपक्रम आणि उपसंहार यांवरून येथें एकच गोष्ट सांगितली आहे असें समजतें. कारण, 'पुन्हां मला भगवानांनीं ब्रह्म सांगावें' (छां. ६।५।४) अशा रीतीनें एकाच गोष्टीचा 'प्रतिपाद्य विषय' या रूपानें पुन्हां पुन्हां (श्रुतीनें) उपन्यास केला आहे. आतां, त्या गोष्टीसंबंधानें निरनिराळ्या शंका घेऊन त्यांचें निराकरण केलें असल्यामुळें ती गोष्ट जी (श्रुतीनें) अनेक वेळां सांगितली आहे ती जुळते. त्याप्रमाणें येथेंही प्रश्नाचें स्वरूप एकच असल्यामुळें आणि 'याहून जें निराळें तें विनाशी आहे' (बृ. ३।४।२) हें शेवटलें वाक्यही एकच असल्यामुळें उपक्रम आणि उपसंहार हे एकाच गोष्टीचें प्रतिपादन करतात असें दृष्टीस पडतें. शिवाय, 'जें ब्रह्म पुन्हां प्रत्यक्ष

आणि मुख्य असें आहे ' (बृ. ३।५।१ ) या दुसऱ्या प्रश्नामध्यें ' पुन्हां ' हा शब्द घालून पहिल्या प्रश्नांत सांगितलेल्या गोष्टीचाच दुसऱ्या प्रश्नांत संबंध आहे असें श्रुति दाखविते. पहिल्या ब्राह्मणामध्यें कार्यकारणांहून व्यतिरिक्त अशा आत्म्याचें अस्तित्व सांगितलें आहे, परंतु दुसऱ्या ब्राह्मणामध्यें तर आत्मा हा क्षुधा वगैरे संसारावस्थेंतील धर्मांच्या पलीकडे आहे असें सांगितलें आहे. तेव्हां या दोन्ही ब्राह्मणांमध्यें एकच गोष्ट सांगितली आहे हें म्हणणें जुळतें. तेव्हां यावरून येथें एकच विद्या सांगितली आहे असें सिद्ध झालें. (३६)

[ आतां येथून तेविसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सदतिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— (सू. ३७) ऐतरेय आरण्यकामध्यें ' जो मी (म्हणजे जीव) तो तो (म्हणजे ईश्वर) आहे; आणि जो तो तो मी आहें ' असें सांगितलें आहे. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जरी येथें उलटसुलट अर्थाचीं दोन वाक्यें आहेत तरी येथें ' जीव हा ईश्वर आहे ' अशी एकच प्रकारची उपासना केली पाहिजे. ' ईश्वर हा जीव आहे ' अशी जर उपासना करावी तर ईश्वराला कमीपणा येईल. आतां, श्रुतीमध्यें जीं दोन तऱ्हेचीं वाक्यें घातलीं आहेत तीं ' जीव आणि ईश्वर यांचें ऐक्य दृढ व्हावें ' एवढ्याकरितांच घातलीं आहेत. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याअर्थीं श्रुतीमध्यें दोन तऱ्हेचीं वाक्यें आहेत त्याअर्थीं उपासनाही दोन तऱ्हेची केली पाहिजे. आणि अशा रीतीनेंच त्यांच्यामधील ऐक्य दृढ होतें. आतां येथें फक्त त्यांच्या ऐक्याचीच भावना कर्तव्य असल्यामुळें ईश्वराला कमीपणाही येत नाहीं असें समजावें. ]

## व्यतिहारो विशिंषन्ति हीतरवत् ॥ ३७ ॥

### ३७ इतर (गुणां-) प्रमाणें (ही उपासनेची) उलटा-पालट आहे. कारण (दोन्ही लोक) विशेष प्रकारचें विधान करतात. (२३)

ज्याप्रमाणें आदित्य-(मंडलांतील) पुरुषाला उद्देशून ऐतरेयी लोक असें म्हणतातः—' जो मी, तो तो आहे (आणि) जो तो, तो मी आहें ' (ऐ. आ. २।२।४।६ ) त्याप्रमाणें जाबाल लोक देखील असें म्हणतातः— ' हे भगवती देवते ! तूं खरोखर मी आहेस (आणि) मी खरोखर तूं आहें. ' आतां येथें असा संशय येतो कीं, उलटसुलट दोन प्रकारच्या उपासना करावयाच्या किंवा एकाच प्रकारची करावयाची. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, येथें एकाच प्रकारची उपासना करावयाची. कारण, या ठिकाणीं जीवेश्वरांच्या ऐक्यावांचून दुसऱ्या कोणत्याही गोष्टीचें ध्यान करावयाचें नाहीं. शिवाय, जर येथें संसारी जीव हा ईश्वररूपी आहे आणि ईश्वर हा संसारी जीवस्वरूपी आहे अशा दोन गोष्टी ध्येय आहेत असें मानलें, तर संसारी जीव

हा ईश्वरस्वरूपी आहे असें मानल्यानें संसारी जीवाची योग्यता वाढेल. परंतु, ईश्वर हा संसारी जीवस्वरूपी आहे असें मानल्यानें ईश्वराची योग्यता कमी केली जाईल. तेव्हां, याकरितां एकाच प्रकारची उपासना येथें सांगितली आहे असें मानलें पाहिजे. आतां उलटसुलट जी (उपासना) सांगितली आहे ती जीवेश्वरांचें ऐक्य दृढ व्हावें एवढ्याकरितांच सांगितली आहे असें समजावें.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात :— ही जी उलटापालट सांगितली आहे ती ध्यानाकरितां सांगितली आहे. इतर (गुणां–) प्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें 'सर्वांचा आत्मा असणें' इत्यादि इतर गुण ध्यानाकरितां सांगितले आहेत, त्याप्रमाणेंच हे होय. कारण दोन्ही लोक 'तूं मी आहेस आणि मी तूं आहें' अशा दोन्ही रीतींनीं उच्चार करून विशेष प्रकारचें विधान करतात. आणि तें, दोन प्रकारच्या उपासना करावयाच्या असल्या, तरच सार्थक होतें. नाहीं तर, हें विशेष प्रकारचें म्हणजे दोन्ही रीतींचें विधान निरर्थक होईल. कारण, एका विधानानेंच काम होत आहे. शंका :—दोन प्रकारच्या विधानांमध्यें दोन (ध्येय) वस्तू सांगितल्या आहेत असें मानलें तर देवतेला संसारी जीवाचें स्वरूप प्राप्त होत असल्यामुळें तिची योग्यता कमी होईल असें मीं वर म्हटलें आहे. उत्तर:—हा दोष येत नाहीं. कारण अशा प्रकारानें[2] जीवेश्वरांच्या ऐक्याचेंच ध्यान करावयाचें आहे. शंका :—असें मानलें असतां, (उलटसुलट उपासनेच्या योगानें जीवेश्वरांचें) ऐक्य दृढ होतें असें जें मीं वर म्हटलें आहे तेंच प्राप्त होतें. उत्तर:—जीवेश्वरांचें ऐक्य दृढ होतें ही गोष्ट आम्ही नाकबूल करीत नाहीं; परंतु आम्ही इतकेंच उपपादन करतों कीं, श्रुतीचें वचन प्रमाण असल्यावरून येथें उलटसुलट दोन प्रकारची[3] उपासना करावयाची आहे, एक प्रकारची करावयाची नाहीं. अर्थात् येथें जीवेश्वरांचें ऐक्यही दृढ होतें. ज्याप्रमाणें ध्यानाकरितां ईश्वराचें सत्यकामत्व[4] वगैरे गुण सांगितले असतां त्या गुणांनीं युक्त अशा ईश्वराचें अस्तित्वही अर्थात् सिद्ध होतें, त्याप्रमाणेंच हें होय. तेव्हां येथें उलटसुलट उपासना करावी आणि या उलटसुलट उपासनेचा अशाच इतर ठिकाणीं संग्रह करावा[5] असें सिद्ध झालें. (३७)

---

१ आतां जर उपासना एकाच प्रकारची असेल, तर 'जो मी तो तो आहे' एवढें एकच वाक्य पुरें आहे. तेवढयानेंच दोघांच्या ऐक्याचें ध्यान करतां येईल. तेव्हां श्रुतीमधील 'जो तो तो मी आहें' हें पुढील वाक्य व्यर्थ होईल अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

२ अशा दोन्ही रीतींनीं.

३ जीव हा ईश्वरस्वरूप आहे आणि ईश्वर हा जीवस्वरूप आहे अशा दोन प्रकारची.

४ खऱ्या इच्छा असणें.

५ अन्य ठिकाणीं जीव आणि ईश्वर यांच्या ऐक्याकरितां ज्या उपासना सांगितल्या आहेत त्या ठिकाणीं जरी येथल्याप्रमाणें उलटसुलट अशा दोन प्रकारची उपासना सांगितली नाहीं तरी ती तेथें तशी सांगितली आहे असें समजावें.

[ आतां येथून चोविसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें अडतिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—( सू. ३८ ) बृहदारण्यकांतील पांचव्या अध्यायाच्या चौथ्या आणि पांचव्या कंडिकेमध्यें 'सत्यविद्या' सांगितली आहे. पूर्व-पक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ह्या दोन कंडिकांमध्यें दोन सत्यविद्या सांगितल्या आहेत. कारण, दोन्ही ठिकाणीं निरनिराळीं फलें सांगितलीं आहेत. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, येथें एकच सत्यविद्या आहे. कारण पांचव्या कंडिकेमध्यें 'तें जें सत्य आहे' असें म्हटलें आहे, त्यावरून 'मागील उपास्य वस्तूचाच येथें तें या शब्दानें परामर्श होतो' असें समजतें. शिवाय येथें विद्या भिन्न भिन्न आहेत असें मानण्याचें कांहींच स्पष्ट कारण दिसत नाहीं. आतां जें दुसरें फल सांगितलें आहे तें त्या विद्येमधील कांहीं गौण गोष्टींची प्रशंसा करण्याकरितांच सांगितलें आहे. शिवाय, एका विद्येचीं फलें अनेक असलीं तरी हरकत नाहीं. तेव्हां 'ही एकच सत्यविद्या आहे' असें सिद्ध झालें. आतां, येथें कांहीं दुसरे लोक छांदोग्य आणि बृहदारण्यक या दोन ठिकाणचीं दोन वाक्यें घेऊन त्यांमध्यें एकच विद्या सांगितली आहे असें या अधिकरणामध्यें प्रतिपादन करतात. परंतु हें त्याचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, छांदोग्यांतील त्या वाक्यामध्यें कर्माशीं संबद्ध अशी उद्गीथविद्या सांगितली आहे, कारण तेथें कर्माशीं संबंध असल्याचीं अनेक चिन्हें आहेत; आणि बृहदारण्यकामध्यें तसलें चिन्ह एकही नाहीं. ]

## सैव हि सत्यादयः ॥ ३८ ॥

### ३८ ( दोन्ही ठिकाणीं ) तीच[1] ( सत्यविद्या सांगितली आहे ). म्हणून सत्य वगैरे गुणांचा ( संग्रह केला पाहिजे ). ( २४ )

वाजसनेयकामध्यें 'जो ह्या मोठ्या पूज्य आणि प्रथम उत्पन्न झालेल्या सत्य-नामक ब्रह्माला[2] जाणतो' ( बृ. ५।४।५ ) इत्यादि वाक्यांमध्यें नांवाच्या अक्षरांच्या उपासनेनें[3] युक्त अशा सत्यविद्येचा विधि सांगून नंतर असें म्हटलें आहे :—'तें जें सत्य आहे तो हा आदित्य आहे. जो हा या मंडलांतील पुरुष होय, आणि जो हा उजव्या डोळ्यांतील पुरुष होय' ( बृ. ५।५।२ ). आतां येथें असा संशय येतो कीं,

---

१ एकच.

२ हिरण्यगर्भाला.

३ 'सत्य' या शब्दामध्यें १ स २ त् ३ य अशीं तीन अक्षरें आहेत. त्यांपैकीं 'त्' हें अक्षर अनृताचें म्हणजे खोट्याचें दर्शक आहे. कारण 'अनृत' या शब्दामध्यें 'त्' हें अक्षर आहे. परंतु त्या 'त्' या अक्षराच्या मागचें आणि पुढचें अशीं जीं 'स' आणि 'य' हीं दोन अक्षरें तीं

येथें दोन सत्यविद्या सांगितल्या आहेत किंवा एकच सत्यविद्या सांगितली आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, येथें दोन सत्यविद्या सांगितल्या आहेत. कारण, येथें सत्यविद्येचा दोन भिन्न फलांशीं संबंध सांगितला आहे. एका फलाशीं संबंध 'तो या लोकांना जिंकतो' (बृ. ५।४।१) या मागील वाक्यांत सांगितला आहे, व दुसऱ्या फलाशीं संबंध 'तो पातकाचा नाश करतो आणि त्याचा त्याग करतो' (बृ.५।५।३) या पुढील वाक्यांत सांगितला आहे. आतां मागून चालू असलेल्या वस्तूचा जो येथें परामर्श केला आहे तो (दोन्ही ठिकाणीं) उपास्य वस्तु एक असल्यामुळें केला आहे.

या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर आमचें **उत्तरः**—येथें एकच सत्यविद्या सांगितली आहे. कशावरून ? 'तें जें सत्य आहे' (बृ. ५।५।२) असा येथें मागून चालू असलेल्या वस्तूचा परामर्श केला आहे यावरून. **शंकाः**—विद्या भिन्न असून देखील उपास्य वस्तु एक असल्यामुळें मागून चालू असलेल्या वस्तूचा परामर्श केला जाईल असें मीं वर म्हटलें आहे. **उत्तरः**—तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, ज्या ठिकाणीं विद्या भिन्न आहेत ही गोष्ट इतर स्पष्ट कारणांवरून प्रतीत होत आहे त्या ठिकाणीं

---

अनृत शब्दामध्यें नसल्यामुळें तीं अनृताचीं दर्शक नव्हेत. तेव्हां अर्थातच तीं सत्याचीं म्हणजे खऱ्याचीं दर्शक आहेत. एकंदरींत 'सत्य' या नांवामध्यें त् हें अक्षर स आणि य या दोन अक्षरांनीं वेष्टिलें असल्यामुळें अनृत हें सत्यानें दोन्ही बाजूनें खेंचून धरलें आहे असें जाणावें. हीच सत्य या नांवामधील अक्षरांची उपासना होय. ही उपासना करणाऱ्याच्या हातून जरी कदाचित् चुकीनें कांहीं अनृत (म्हणजे खोटें भाषण वगैरे) घडलें असेल, तरी त्याच्यापासून कांहीं दुष्परिणाम होत नाहीं. कारण, तें त्याचें अनृत दोन्ही बाजूंनीं सत्यानें खेंचून धरलें असल्यामुळें नसल्यासारखेंच होतें.

४ 'जो सत्यनामक ब्रह्माला जाणतो तो या लोकांना जिंकतो' या वाक्यामध्यें 'सत्य-ब्रह्माला जाणणें' या सत्यविद्येचें 'या लोकांना जिंकणें' हें फल सांगितलें आहे.

५ सूर्यमंडलांतील पुरुषाचें आणि डोळ्यांतील पुरुषाचें वर्णन करून आणि त्या दोन पुरुषांचीं 'अहः' 'आणि 'अहं' अशीं गुप्त नांवें आहेत (अ. ३ पा. ३ सू. २० टीप ५ पहा) या अंगभूत गोष्टीचें वर्णन करून त्याच्या पुढें 'पातक नष्ट होणें' हें फल सांगितलें आहे. तेव्हां हें फल 'त्या दोन पुरुषांना जाणणें' या दुसऱ्या सत्यविद्येचें आहे असें पूर्वपक्षी मानीत आहे.

६ दुसऱ्या सत्यविद्येमध्यें 'तें जें सत्य आहे' या वाक्यांत पहिल्या सत्यविद्येमधील सत्य-ब्रह्माचा परामर्श केला आहे.

७ उपास्य वस्तु एक असल्यामुळें फक्त उपास्य वस्तूचाच तेवढा परामर्श केला आहे. जर पहिल्या सत्यविद्येमध्यें उपास्य वस्तूचे जे जे गुण सांगितले आहेत त्या सर्व गुणांनीं युक्त अशा उपास्य वस्तूचा परामर्श केला असता, तर विद्या एक झाली असती. परंतु तसा परामर्श मी करीत नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

( तूं म्हणतोस ) तसें होईल. परंतु या ठिकाणीं दोन्ही गोष्टी संभवत आहेत. म्हणून प्रकृत वस्तूचा येथें परामर्श केला आहे, म्हणजे ' मागील विद्येशीं संबद्ध जें सत्य त्याचाच पुढील विद्येमध्यें परामर्श केला आहे ' आणि त्यामुळें दोन्ही ठिकाणीं एकच विद्या सांगितली आहे असें आम्ही निश्चित करतों. आतां जें पुनः पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं ' भिन्न फलें सांगितलीं असल्यामुळें विद्या भिन्नच आहेत ' त्यावर आमचें उत्तरः—हें जें दुसरें फल सांगितलें आहे तें ' त्याचीं अहः आणि अहं हीं उपनिषदें[11] होत या वाक्यांत जें ( सत्यविद्येचें ) एक नवीन अंग सांगितलें आहे,[12] त्याच्या प्रशंसेकरितां' सांगितलें आहे. शिवाय, जर ( विद्येचें ) फल अर्थवादावरूनच मानावयाचें आहे, तर विद्या जरी एक आहे, आणि ( त्या विद्येच्या भिन्न भिन्न ) अंगांचीं जरी अनेक ( भिन्न भिन्न ) फलें सांगितलीं आहेत, तरी तीं सर्व फलें त्या एका प्रधान विद्येचींच आहेत असें मानतां येतें.[13] तेव्हां यावरून एकच सत्यविद्या ( भिन्न भिन्न ठिकाणीं )

८ नुसत्या उपास्य वस्तूचाच परामर्श केला आहे असें म्हणतां येईल.

९ म्हणजे विद्या एक आहे असेंही येथें म्हणतां येतें, आणि विद्या दोन आहेत असेंही येथें म्हणतां येतें.

१० नुसत्या उपास्य वस्तूचा परामर्श केला नाहीं तर मागील विद्येमध्यें सांगितलेल्या सर्व गुणांनीं युक्त अशा उपास्य वस्तूचा म्हणजे सत्यब्रह्माचा परामर्श केला आहे.

११ गुप्त नांवें.

१२ मागील टीप ५ पहा.

१३ अमक्या विधीचें अमुक फल आहे असें समजण्याच्या दोन तऱ्हा आहेत. कांहीं ठिकाणीं विधीचें फल विधिवाक्यांतच स्पष्ट सांगितलेलें असतें. उदाहरणार्थः—' स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्यानें ज्योतिष्टोमनामक यज्ञ करावा ' या ठिकाणीं ' ज्योतिष्टोम यज्ञाचें स्वर्ग हें फल आहे ' असें स्पष्टच सांगितलें आहे. कांहीं ठिकाणीं अर्थवादवाक्यावरून विधीचें फल समजलें जातें. उदाहरणार्थः—' मनुष्यानें ज्योतिष्टोमनामक यज्ञ करावा; जो ज्योतिष्टोम यज्ञ करतो त्याला स्वर्ग प्राप्त होतो ' या ठिकाणीं ज्योतिष्टोम यज्ञाचा विधि सांगून त्याची प्रशंसा करण्याकरितां ' जो ज्योतिष्टोम यज्ञ करतो त्याला स्वर्ग प्राप्त होतो ' असें जें पुढें अर्थवादवाक्य दिलें आहे, त्यावरून अर्थातच ' ज्योतिष्टोम यज्ञाचें स्वर्ग हें फल आहे ' असें समजलें जातें. आतां, ज्या ठिकाणीं अर्थवादावरून विधीचें फल समजलें जातें, त्या ठिकाणीं जर अर्थवादवाक्यें अनेक असतील तर त्या अनेक अर्थवादांमध्यें सांगितलेलीं अनेक फलें एकाच विधीचीं आहेत असें समजतां येतें. आतां, प्रकृत श्रुतीमध्यें जीं दोन फलें सांगितलीं आहेत तीं जर विधिवाक्यांतच स्पष्ट सांगितलीं असतीं तर त्या फलांचा दोन भिन्न विधींशींच संबंध आहे असें मानतां आलें असतें; आणि त्यावरून विद्याही भिन्न भिन्न आहेत असें म्हणतां आलें असतें. परंतु प्रकृत श्रुतीमधील फलें विधिवाक्यांत स्पष्ट सांगितलीं नाहींत; तर अर्थवादांवरून तीं फलें समजलीं जातात. तेव्हां अर्थवाद अनेक असल्यामुळें त्या अनेक अर्थवादांमध्यें जीं अनेक फलें सांगितलीं आहेत तीं एका सत्यविद्येचींच आहेत असें समजतां येतें असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

भिन्न भिन्न धर्मांनीं युक्त अशी येथें सांगितली असल्यामुळें सत्य वगैरे सर्व गुणांचा एकाच ( ध्यान- ) प्रयोगामध्यें संग्रह केला पाहिजे असें सिद्ध होतें.

कांहीं लोक येथें ( वरील बृहदारण्यकांतील ५।४।१ आणि ५।५।२ हीं दोन वाक्यें दाखल न करतां ) आदित्य-मंडलांतील आणि डोळ्यांतील पुरुषाच्या संबंधाचें वरील बृहदारण्यकवाक्य (५।५।२ ), आणि 'आतां जो हा आदित्यमंडलामध्यें सुवर्णमय पुरुष दृष्टीस पडतो' ( छां. १।६।६ ), तसेंच, 'जो हा डोळ्यांमध्यें पुरुष दृष्टीस पडतो' ( छां. ४।१५।१ ) हीं छांदोग्यवाक्यें अशीं दोन्ही ठिकाणचीं वाक्यें दाखल करून या दोन्ही ठिकाणीं डोळ्यांतील आणि आदित्यमंडलांतील पुरुषासंबंधानें एकच विद्या सांगितली आहे असें ठरवून, सत्य वगैरे जे गुण वाजसनेयींनीं सांगितले आहेत[14] त्यांचा छंदोगांनीं संग्रह केला पाहिजे असें मानतात. परंतु हें त्यांचें मत बरोबर दिसत नाहीं. कारण, छांदोग्यामध्यें कर्माशीं संबद्ध उद्गीथविद्या सांगितली आहे असें समजतें. कारण आरंभीं, मध्यें आणि शेवटीं कर्माशीं संबंध असल्याचीं चिन्हें आहेत. उदा०—'हीच ऋचा होय आणि अग्नि हें साम होय[16]' ( छां. १।६।१ ) असें आरंभीं चिन्ह आहे. तसेंच, 'ऋचा आणि साम हे त्याचे सांधे होत, म्हणून तो उद्गीथ आहे' ( छां. १।६।८ ) असें मध्यें चिन्ह आहे. तसेंच 'जो असें जाणून सामाचें गायन करतो' ( छां. १।७।९ ) असें शेवटीं चिन्ह आहे. पण अशा रीतीनें कर्माशीं संबंध असल्याचें बृहदारण्यकामध्यें एकही चिन्ह नाहीं. तव्हां येथें उपक्रम भिन्न असल्यामुळें विद्या भिन्न आहेत; आणि म्हणून एका ठिकाणच्या गुणांचा दुसऱ्या ठिकाणीं संग्रह केला जात नाहीं असें मानणेंच रास्त आहे. ( ३८ )

---

१४ बृहदारण्यकामध्यें सांगितले आहेत.

१५ 'ज्योतिष्टोम यज्ञामध्यें उद्गीथ म्हणजे उद्गात्याचें जें गायनरूपीं कर्म त्याची जी परमात्मरूपानें उपासना करणें' ती कर्मसंबंधी उद्गीथविद्या होय.

१६ हीच म्हणजे पृथ्वीच, ऋचा आणि साम यांवर क्रमानें पृथ्वीची आणि अग्नीची भावना करावी असें या वाक्याचें तात्पर्य आहे. या भावनेमध्यें ऋचेचा आणि सामाचा संबंध असल्यामुळें येथें विद्येचा कर्माशीं संबंध आहे असें सिद्ध होतें.

१७ विराट्-स्वरूपी पुरुषाचे पृथ्वी आणि अग्नि हे सांधे आहेत. आतां, ज्याअर्थी ऋचा आणि साम यांवर पृथ्वी आणि अग्नि यांची भावना केली आहे, त्याअर्थी ऋचा आणि साम हे त्या पुरुषाचे सांधे होत. तेव्हां अर्थातच तो पुरुष उद्गीथ होय असें जाणून उद्गीथ कर्म करणारा त्या कर्माच्या फलानें समृद्ध होतो असें या वाक्याचें तात्पर्य आहे. येथेंही ऋचेचा आणि सामाचा संबंध असल्यामुळें विद्येचा कर्माशीं संबंध आहे असें सिद्ध होतें.

१८ बृहदारण्यकामध्यें सांगितलेली सत्यविद्या आणि छांदोग्यामध्यें सांगितलेली उद्गीथविद्या अशा दोन विद्या भिन्न आहेत.

१९ बृहदारण्यकामध्यें सांगितलेल्या सत्य वगैरे गुणांचा.

२० छांदोग्यामध्यें.

[ आतां येथून पंचविसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें एकोणचाळिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— ( सू. ३९ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' आतां जो हा या ब्रह्मपुरामध्यें ' इत्यादि छांदोग्य श्रुतीमध्यें, आणि ' जो हा पापरहित ' इत्यादि बृहदारण्यक श्रुतीमध्यें, एकच विद्या सांगितली आहे. कारण, दोन्ही ठिकाणीं ब्रह्मरूपी प्रतिपाद्य वस्तु एकच आहे. छांदोग्यामध्यें जरी 'आकाश' हा शब्द आहे, तरी त्याचा ' ब्रह्म ' हाच अर्थ आहे. तसेंच दोन्ही ठिकाणीं ईश्वराचें ' हृदय ' हें एकच स्थान सांगितलें आहे. आणि दोन्ही ठिकाणीं ईश्वराला ' सेतु ' असें म्हटलें आहे. तेव्हां अर्थातच छांदोग्यांतील सत्यकामत्व वगैरे गुणांचा बृहदारण्यकामध्यें संग्रह होतो. आणि बृहदारण्यकांतील स्वामित्व वगैरे गुणांचा छांदोग्यामध्यें संग्रह होतो. आतां सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, येथें विद्या भिन्न भिन्न आहेत. कारण छांदोग्यामध्यें सगुण ब्रह्माचें वर्णन केलें आहे; आणि बृहदारण्यकामध्यें निर्गुण ब्रह्माचें वर्णन केलें आहे. आतां, तेथें जे स्वामित्व वगैरे गुण सांगितले आहेत ते केवळ आत्म्याच्या प्रशंसेकरितांच सांगितले आहेत असें समजावें. कारण पूर्वापर संबंध पाहिला असतां ' तेथें निर्गुण विद्याच सांगितली आहे ' असें सिद्ध होतें. **शंकाः**—जर या विद्या भिन्न आहेत तर येथें सूत्रकारांनीं परस्पर ठिकाणच्या गुणांचा परस्पर ठिकाणीं संग्रह कसा केला ? **उत्तरः**—हा संग्रह उपासनेकरितां केला नाहीं; तर केवळ ब्रह्माच्या विभूती दाखविण्याकरितांच केला आहे असें समजावें. ]

## कामादीतरत्र तत्र चायतनादिभ्यः ॥ ३९ ॥

### ३९ स्थान वगैरे-( च्या साम्या- ) वरून काम वगैरे ( गुणांचा ) इतर ठिकाणीं आणि ( इतर ठिकाणच्या गुणांचा ) त्या ठिकाणीं ( संग्रह केला पाहिजे ). ( २५ )

' आतां जो हा या ब्रह्मपुरामध्यें[1] कमलासारखा लहान राजवाडा[2] आहे आणि त्याच्या आंत जें लहान आकाश[3] आहे ' ( छां० ८।१।१ ) असा उपक्रम करून छंदोग लोक म्हणतात :—' जो हा पापरहित, जरारहित, मृत्युरहित, शोकरहित, क्षुधारहित, तृष्णारहित, सत्यकाम आणि सत्यसंकल्प असा आहे ' ( छां. ८।१।५ ) इत्यादि. तसेंच, वाजसनेयी लोकही असें म्हणतात :—' तो हा खरोखर मोठा जन्मरहित आत्मा, जो प्राणांमध्यें विज्ञानमय आहे; हें जें हृदयाच्या आंतील आकाश आहे त्याच्या ठिकाणीं सर्वांचा स्वामी विश्रांत होतो ' ( बृ. ४।४।२२ ) इत्यादि. आतां येथें

१ शरीरामध्यें. मागें अ. १ पा. ३. सू. १४ भाषांतर भाग १ पृ. २३३ पंक्ति १०

२ हृदयरूपी राजवाडा.

३ परमात्मा.

असा संशय येतो कीं, येथें विद्या एकच असून एका ठिकाणच्या गुणांचा दुसऱ्या ठिकाणीं संग्रह होतो किंवा विद्या भिन्न, असूनही एका ठिकाणच्या गुणांचा दुसऱ्या ठिकाणीं संग्रह होतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, येथें विद्या एकच असून एका ठिकाणच्या गुणांचा दुसऱ्या ठिकाणीं संग्रह होतो.

या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर आमचें **उत्तर**:—'स्थान वगैरे' इत्यादि. सूत्रांतील 'काम' हा शब्द 'सत्यकाम' या शब्दाच्या जागीं घातला आहे. **उदा.**—'दत्त' हा शब्द 'देवदत्त' या शब्दाच्या ऐवजीं घालतात. तसेंच 'भामा' हा शब्द 'सत्यभामा' या शब्दाच्या ऐवजीं घालतात. छांदोग्यामध्यें हृदयांतील आकाशाचे जे हे 'सत्यकामत्व' वगैरे अनेक गुण सांगितलेले उपलब्ध होतात, त्यांचा इतर ठिकाणीं म्हणजे वाजसनेयकामध्यें संबंध लावला पाहिजे; तसेंच वाजसनेयकामध्यें जे 'स्वामित्व' वगैरे गुण सांगितलेले उपलब्ध होतात, त्यांचा देखील या ठिकाणीं म्हणजे छांदोग्यामध्यें 'जो हा पापरहित आत्मा' या वाक्यांत संबंध लाविला पाहिजे. कशावरून? स्थान वगैरेंच्या साम्यावरून. दोन्ही ठिकाणीं 'हृदय' हें एकच स्थान सांगितलें आहे. दोन्ही ठिकाणीं एकच ईश्वर ज्ञेयरूपानें सांगितला आहे. 'लोकांचा घोटाळा होऊं नये म्हणून ईश्वर हा सेतु आहे' ही गोष्टही दोन्ही ठिकाणीं एकच सांगितली आहे. अशा रीतीनें दोन्ही ठिकाणीं पुष्कळ गोष्टींचें साम्य दृष्टीस पडतें. **शंका**:—दोन्ही ठिकाणीं वैषम्यही दृष्टीस पडतें. **उदा.**—छांदोग्यामध्यें हृदयांतील आकाशाचे गुण सांगितले आहेत. परंतु वाजसनेयकामध्यें आकाशाचे आश्रयभूत जें ब्रह्म त्याचे गुण सांगितले आहेत. **उत्तर**:—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण अ. १ पा. ३ सू. १४ यामध्यें छांदोग्य वाक्यांतील 'आकाश' या शब्दाचा देखील 'ब्रह्म' हाच अर्थ आहे असें आम्हीं सिद्ध केलें आहे. (आतां जरी एका ठिकाणच्या गुणांचा दुसऱ्या ठिकाणीं संग्रह होतो, तरी) पण येथें विद्यांमध्यें भेद आहे. तो भेद असा:— छांदोग्यामध्यें सगुण ब्रह्माची विद्या सांगितली आहे. कारण, 'आतां जे आत्म्याला

---

४ त्याप्रमाणें ह्या सूत्रामधील 'काम' हा शब्द 'सत्यकाम' या शब्दाच्या ऐवजीं घातला आहे.

५ खऱ्या इच्छा असणें.

६ बृहदारण्यकामध्यें.

७ सर्वांचा स्वामी म्हणजे मालक असणें.

८ धरण. ज्याप्रमाणें धरण बांधलें म्हणजे पाण्याचा घोंटाळा होत नाहीं, त्याप्रमाणें आत्म्याच्या योगानें वर्ण व आश्रम यांचा घोंटाळा होत नाहीं; म्हणून येथें आत्म्याला सेतु म्हणजे धरण असें म्हटलें आहे.

९ छांदोग्य श्रुतीमधील 'आकाश' शब्दाचा परमात्मा हा अर्थ आहे ही गोष्ट या शंकाकाराला माहीत नाहीं.

आणि त्याच्या ह्या सत्यकामांना[10] जाणून (या देहांतून) जातात' (छां. ८।१।६) या वाक्यांत आत्म्याप्रमाणें आत्म्याचे काम देखील ज्ञेयरूपानें सांगितले आहेत. परंतु वाजसनेयकामध्यें निर्गुण ब्रह्मच उपदेशिलेलें आहे असें 'आतां यापुढें मोक्ष-प्राप्तीकरितां जें काय आहे तें सांग' (बृ. ४।३।१४), 'हा पुरुष असंग आहे' (बृ. ४।३।१५) इत्यादि प्रश्नोत्तरांच्या तात्पर्यावरून आढळून येतें. आतां[11] 'स्वामित्व' वगैरे जे अनेक गुण वाजसनेयकामध्यें सांगितले आहेत ते केवल (आत्म्याच्या) प्रशंसेकरितां सांगितले आहेत[12]. याच गोष्टीला अनुलक्षून "तो हा 'असें नाहीं असें नाहीं' असा (निषेधमुखानें वर्णिलेला) आत्मा" इत्यादि वाक्यांत (श्रुतीनें) निर्गुण ब्रह्माचाच उपसंहार केला आहे. आतां[13] सगुण ब्रह्म आणि निर्गुण ब्रह्म हीं एकच असल्यामुळें हा जो गुणांचा संग्रह सूत्रामध्यें सांगितला आहे तो (ब्रह्माच्या) विभूती दाखविण्याकरितां सांगितला आहे, उपासनेकरितां सांगितला नाहीं[14] असें समजावें. (३९)

[आतां येथून सव्विसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणा-मध्यें चाळिसावें आणि एकेचाळिसावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. ४०) भोजनाच्या आरंभीं ज्या पांच प्राणाहुती देतात त्यांना 'प्राणाग्निहोत्र' म्हणतात. हें प्राणाग्निहोत्र छांदोग्य श्रुतीमध्यें पांचव्या अध्यायांत सांगितलें आहे. आतां, जेव्हां कांहीं कारणामुळें मनुष्य भोजन करीत नाहीं तेव्हां वास्तविक रीतीनें हें प्राणाग्निहोत्र करण्याचें

---

१० सत्यकामत्व वगैरे गुणांना.

११ वाजसनेयकामध्यें म्हणजे बृहदारण्यकामध्यें निर्गुण ब्रह्माचें प्रतिपादन केलें आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, तेथें स्वामित्व वगैरे गुण सांगितले आहेत अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१२ म्हणजे स्वामित्व वगैरे गुणांनीं युक्त अशा ब्रह्माची उपासना करावी यासाठीं सांगितले नाहींत.

१३ आतां, 'जर एका ठिकाणीं सगुण ब्रह्माचा आणि दुसरे ठिकाणीं निर्गुण ब्रह्माचा उपदेश केला असल्यामुळें ह्या भिन्न भिन्न विद्या आहेत, तर या सूत्रामध्यें एका ठिकाणच्या काम वगैरे गुणांचा दुसऱ्या ठिकाणीं जो संग्रह सांगितला आहे तो मुळींच संभवत नाहीं' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

१४ ह्या दोन ठिकाणीं सांगितलेल्या उपासना करणाऱ्यांनीं आपल्या उपास्य देवतेची म्हणजे ब्रह्माची जी उपासना करावयाची ती परस्पर ठिकाणीं सांगितलेल्या गुणांनीं युक्त अशा ब्रह्माची करावयाची अशाकरितां हा गुणांचा संग्रह या सूत्रामध्यें सांगितला नाहीं; तर ब्रह्माच्या प्रशंसेकरितांच फक्त सांगितला आहे असें या सूत्राचें तात्पर्य आहे. ज्याप्रमाणें निर्गुण ब्रह्मविद्येमध्यें स्वामित्व वगैरे गुण प्रत्यक्ष सांगितले असूनही त्यांचा उपासनेकडे उपयोग होत नाहीं, तर केवल प्रशंसेकडेच उपयोग होतो; त्याप्रमाणेंच इतर ठिकाणांपासून संग्रह केलेल्या गुणांचाही उपयोग समजावा.

कांहीं कारण नाहीं. परंतु पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, तेव्हां देखील हें प्राणाग्निहोत्र केलेंच पाहिजे. कारण, प्राणाग्निहोत्राविषयीं श्रुतीला मोठा आदर आहे. ज्या श्रुतीला आपल्या प्राणाग्निहोत्राच्या पूर्वीं अतिथि वगैरेंचें प्राणाग्निहोत्र झालें असतां तें देखील खपत नाहीं, त्या श्रुतीला 'सर्वथा प्राणाग्निहोत्र न करणें' हें कसें खपेल? आतां, अन्न जरी नसलें तरी त्या अन्नाचें प्रतिनिधि जें उदक वगैरे त्याच्या योगानें हें प्राणाग्निहोत्र करतां येईल. कारण, ह्या प्राणाग्निहोत्राला श्रुतीनें 'अग्निहोत्र' हा शब्द लाविला आहे आणि अग्निहोत्रामध्यें तर एक पदार्थ नसला तर त्याच्या जागीं त्याचा प्रतिनिधि असा दुसरा पदार्थ घेण्याची वहिवाट आहे. ( सू. ४१ ) सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, भोजनाचा लोप झाला असतां ह्या प्राणाग्निहोत्राचाही लोपच होतो. कारण, 'ह्या प्राणाग्निहोत्राचें हविर्द्रव्य अन्नच आहे' असें श्रुतीवरून समजतें. जरी श्रुतीनें ह्या प्राणाग्निहोत्राला 'अग्निहोत्र' हा शब्द लाविला आहे तरी तो अर्थवादवाक्यामध्यें असल्यामुळें त्याच्यावर मोठा भार देतां येत नाहीं. असें असूनही जर कदाचित् भार दिला तर अग्निहोत्रांतील उद्धरण वगैरे सर्व गोष्टी ह्या प्राणाग्निहोत्रामध्यें कराव्या लागतील; आणि त्या तर संभवत नाहींत. आतां या प्राणाग्निहोत्राविषयीं आदर दाखविणाऱ्या श्रुतीचा इतकाच अभिप्राय आहे कीं, भोजनाचा प्रसंग आला असतां त्या वेळीं मात्र आपल्या पूर्वीं दुसऱ्याचें प्राणाग्निहोत्र होऊं देऊं नये. यापेक्षां ज्यास्त अभिप्राय जर त्या श्रुतीचा काढावा तर त्या श्रुतिवर ज्यास्त ओझें लादल्यासारखें होतें; आणि तें तर तिला सोसत नाहीं. तेव्हां यावरून 'भोजनाचा लोप झाला असतां प्राणाग्निहोत्र करूं नये' हें सिद्ध झालें. ]

## आदरादलोपः ॥ ४० ॥

### ४० ( प्राणाग्निहोत्राचा ) लोप होत नाहीं. कारण ( त्याच्याबद्दल श्रुतीचा ) आदर आहे. ( २६ )

छांदोग्यामध्यें वैश्वानरविद्येच्या संबंधानें असें म्हटलें आहे:—"जें अन्न प्रथम प्राप्त होईल तें होमाकरितां होय. जी आहुति प्रथम द्यावयाची ती त्यानें 'प्राणाय स्वाहा' असें म्हणून प्राणाला द्यावी" ( छां. ५।१९।१ ) इत्यादि. येथें पांच प्राणाहुती[1] सांगितल्या आहेत; व पुढें 'जो हें असें जाणून अग्निहोत्र करतो'[2] ( छां. ५।२४।२ ); 'ज्याप्रमाणें येथें भुकेनें व्याकुळ झालेलीं मुलें आईचा आश्रय करतात,

---

१ प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान हे जे शरीरामधील पांच वायू त्यांना उद्देशून ज्या भोजनाच्या आरंभीं पांच आहुती दिल्या जातात त्या पांच प्राणाहुती होत.

२ 'जो अग्निहोत्र करतो म्हणजे पांच प्राणांना आहुती देतो त्यानें त्या आहुती सर्व लोकांमध्यें सर्व भूतांमध्यें आत्म्यांना दिल्यासारख्या होतात' असें हें प्राणाग्निहोत्राची प्रशंसा करणारें अर्थवादवाक्य आहे.

त्याप्रमाणें सर्व लोक अग्निहोत्रांचा आश्रय करतात[४] ' ( छां. ५।२४।५ ) या वाक्यांत त्या ( प्राणाहुतीं- ) ना ' अग्निहोत्र ' शब्द लावला आहे. आतां, येथें असा प्रश्न उद्भवतो कीं भोजनाचा लोप झाला असतां प्राणाग्निहोत्राचा लोप होतो किंवा नाहीं. शंका :—' जें अन्न प्रथम प्राप्त होईल ' या वाक्यांत अन्नाच्या प्राप्तीचा होमाशीं संबंध सांगितला असल्यामुळें, व अन्नाची प्राप्ति ही भोजनाकरितांच असल्यामुळें, भोजनाचा लोप झाला असतां प्राणाग्निहोत्राचा लोप होतो[५] असेंच समजलें पाहिजे. या शंकेवर ( पूर्वपक्षी सूत्रांतच ) उत्तर देतो :—( भोजनाचा लोप झाला असतां प्राणाग्निहोत्राचा ) लोप होत नाहीं. कशावरून? आदर ( दाखविल्या- ) वरून. उदा०—वैश्वानर विद्येमध्येंच जाबालांचें पुढील वाक्य आहे:—' अतिथींच्या अगोदर ( यजमानानें ) भोजन करावें[६]. ( कारण जर तो अतिथीच्या मागून भोजन करील[७], तर ) स्वतःचें अग्निहोत्र न करतां त्यानें दुसऱ्याचें अग्निहोत्र केलें असें होईल.' या वाक्यांत ' अतिथींना प्रथम भोजन घालावें ' या गोष्टीची[८] निंदा करून ' यजमानानें प्रथम भोजन करावें ' असें सांगून प्राणाग्निहोत्राबद्दल श्रुति आदर दाखविते. आतां जी श्रुति प्राथम्याचा ( देखील ) लोप सहन करीत नाहीं, ती प्राथम्यविशिष्ट अशा अग्निहोत्राचा लोप सहन करीत नाहीं हें सांगावयाला नकोच[९]. शंका :— भोजनार्थ जें अन्न त्याच्या प्राप्तीचा होमाशीं संबंध सांगितला असल्यामुळें भोजनाचा लोप प्राप्त झाला असतां त्या होमाचाही लोप प्राप्त होतो असें वरील वाक्यांत

---

३ पांच प्राणाहुतींचा.

४ पांच प्राण तृप्त झाले म्हणजे सूर्य, चंद्र, अग्नि वगैरे लोक तृप्त होतात; म्हणून या लोकांच्या तृप्तीकरितां या अग्निहोत्राचा ते सर्व लोक आश्रय करतात. हें अर्थवादवाक्य आहे. कारण, यामध्यें प्राणाग्निहोत्राची प्रशंसा केली आहे.

५ कारण, भोजनाचा लोप झाला असतां तेथें अन्नाची प्राप्तीच नसते; आणि अन्नाची प्राप्ति असेल तरच हें प्राणाग्निहोत्र करावयाचें आहे.

६ ' वैश्वानरविद्या जाणणाऱ्या मनुष्यानें आपल्या घरीं अतिथि आला असतांही त्याच्या अगोदर भोजन ( प्राणाग्निहोत्र ) करावें म्हणजे पांच प्राणाहुती द्याव्या ' असा या वाक्याचा अर्थ आहे.

७ अतिथीनें प्राणाहुती दिल्यानंतर आपण प्राणाहुती देईल.

८ धर्मशास्त्रामध्यें प्रसिद्ध असलेल्या या गोष्टीची.

९ वैश्वानरविद्येच्या उपासकानें जर धर्मशास्त्राप्रमाणें अतिथीला पूर्वी भोजन घातलें, तर त्याच्या प्राणाग्निहोत्राचा सर्वथा लोप होत नाहीं; फक्त अतिथीच्या प्राणाग्निहोत्राच्या मागून त्याचें प्राणाग्निहोत्र होणार. परंतु त्या जाबालश्रुतीचा प्राणाग्निहोत्राविषयीं विशेष आदर असल्यामुळें तिला जर एवढें देखील खपलें नाहीं, तर सर्वथा प्राणाग्निहोत्राचा लोप झालेला तिला कसा खपेल? तात्पर्यः— भोजनाचा लोप झाला तरी प्राणाग्निहोत्राचा लोप होत नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

सांगितलें आहे. ( पूर्वपक्ष्याचें ) उत्तर :—हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, त्या वाक्याचा ( होमाकरितां ) एका विशेष प्रकारच्या द्रव्याचें विधान करण्याचा उद्देश आहे. कारण, व्यवहारांतील अग्निहोत्राला दूध वगैरे द्रव्यांची सामग्री सांगितली आहे; आणि येथेंही 'अग्निहोत्र' शब्द दृष्टीस पडतो. तेव्हां यावरून व्यवहारांतील अग्निहोत्राचीं सर्व अंगें कौंडपायींच्या[10] अयनाप्रमाणें येथें प्राप्त होतात. म्हणून 'या ठिकाणीं अन्न हें द्रव्य आहे' या विशेष प्रकारच्या अंगाचें विधान करण्याकरितां 'जें अन्न प्रथम प्राप्त होईल' हें वरील वाक्य दिलें आहे. आतां अंगाचा लोप झाला तरी प्रधान ( वस्तू - ) चा लोप होत नाहीं असा ( पूर्वमीमांसेचा ) सिद्धान्त[11] आहे. म्हणून भोजनाचा जरी लोप झाला[12] तरी प्रतिनिधिन्यायानें[13] उदक किंवा दुसरें एखादें योग्य द्रव्य घेऊन त्याच्या[1] योगानें प्राणाग्निहोत्र करावें असें सिद्ध झालें. ( ४० )

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात :—

## उपस्थितेऽतस्तद्वचनात् ॥ ४१ ॥

### ४१ ( भोजन ) उपस्थित झालें असतां त्या-( म्ह. भोजन-द्रव्या- ) पासून ( प्राणाग्निहोत्र करावें ). कारण तसें सांगितलें आहे. ( २६ )

भोजन उपस्थित झालें असतां त्यापासून म्हणजे जें भोजनद्रव्य प्रथम प्राप्त होतें त्यापासून प्राणाग्निहोत्र करावें. कशावरून? तसें सांगितलें आहे यावरून.

---

१० जे लोक यज्ञामध्यें कुंडानें ( म्हणजे एका विशेष प्रकारच्या पात्रानें ) सोमरसाचें प्राशन करतात, त्या लोकांना 'कौंडपायी' म्हणतात. त्यांच्या अयनामध्यें म्हणजे वर्षभर चालणाऱ्या अशा विशेष प्रकारच्या यज्ञामध्यें 'महिनाभर अग्निहोत्र करावें' असा नेहमींच्या अग्निहोत्रापेक्षां निराळ्या अग्निहोत्राचा विधि सांगितला आहे. आतां, ह्या निराळ्या अग्निहोत्रामध्यें हविर्द्रव्यें कोणतीं घ्यावीं असा संशय आला असतां ज्याअर्थीं येथें अग्निहोत्र हेंच नांव दिलें आहे त्याअर्थीं प्रसिद्ध अग्निहोत्रामध्यें जीं दूध वगैरे हविर्द्रव्यें आहेत तींच येथें घ्यावीं असा निश्चय होतो.

११ जै. सू. १०।२।६१ पहा.

१२ व त्या भोजनाच्या लोपामुळें प्राणाग्निहोत्राच्या अंगाचा म्हणजे अन्नरूपी विशेष प्रकारच्या हवीचा लोप झाला तरी.

१३ एखाद्या ठिकाणीं सांगितलेला पदार्थ जर न मिळेल तर त्याच्या ऐवजीं त्याच्या साधारण बरोबरीचा पदार्थ घेणें याला 'प्रतिनिधिन्याय' म्हणतात. उदाहरणः—भात नसेल तर तांदूळ घेणें; साखर नसेल तर गूळ घेणें इत्यादि.

१ त्याच्या योगानें.

उदा०—'जें अन्न प्रथम प्राप्त होईल, तें होमाकरितां होय' (छां. ५।१९।१) या वाक्यांत अन्नाच्या प्राप्तीचा 'सिद्ध गोष्ट' या रूपानें परामर्श केला असल्यामुळें '(भोजनरूप) दुसऱ्या कामाला उपयोगीं पडणाऱ्या द्रव्याच्या योगानेंच प्राणाहुती घ्याव्या' असा विधि श्रुति करते. तेव्हां ज्यांचें स्वरूप अप्रयोजक[2] आहे अशा त्या आहुती असल्यामुळें त्या भोजनाचा लोप झाला असतां अन्नाच्या ऐवजीं दुसऱ्या द्रव्याचा उपयोग करण्याला, आपल्याला कशा प्रवृत्त करतील? शिवाय, व्यवहारांतील अग्निहोत्राचीं अंगेंही येथें प्राप्त होत नाहींत. कुंडपायींच्या अयनासंबंधानें 'एक महिनाभर त्यानें अग्निहोत्र करावें' या विधिवाक्यांत 'अग्निहोत्र' शब्द आला असल्यामुळें तेथें व्यवहारांतील अग्निहोत्राप्रमाणेंच अग्निहोत्र करण्याचा विधि सांगितला आहे असें म्हणतां येईल; आणि म्हणून तेथें व्यवहारांतील अग्निहोत्राचीं अंगें प्राप्त होतात हें बरोबरच आहे. परंतु येथें 'अग्निहोत्र' हा शब्द अर्थवादवाक्यांत आला आहे; म्हणून येथें व्यवहारांतील अग्निहोत्राप्रमाणें अग्निहोत्र करण्याचा विधि सांगितला आहे असें म्हणतां येत नाहीं. आतां, असें असूनही[3] जर येथें व्यवहारांतील अग्निहोत्राचे धर्म प्राप्त होतात असें मानलें, तर 'अग्नीचें उद्धरण[4] करणें' वगैरे अंगेंही येथें प्राप्त होऊं लागतील. परंतु या अंगांचा येथें संभवच नाहीं.[5] प्रथमत: अग्नीचें उद्धरण हें होमाला आधार तयार करण्याकरितां करतात. परंतु हा (सध्यांचा) होम अग्नीमध्यें करावयाचा नाहीं; कारण तसें मानलें असतां 'आहुती भोजनाकरितां आहेत' या गोष्टीला बाध येऊं लागेल. शिवाय, त्या आहुतींचा भोजनाकरितां मिळविलेल्या द्रव्यांशीं संबंध आहे म्हणून हा होम मुखामध्येंच करावयाचा आहे. याच गोष्टीला अनुलक्षून 'अतिथींच्या अगोदर (यजमानानें) भोजन करावें[6]' ही जाबालांची श्रुति 'हा होम मुखरूपी आधारामध्येंच करावयाचा आहे' असें दाखविते. म्हणूनच[7] येथें देखील 'अग्निहोत्राचीं अंगें काल्पनिक आहेत' असें श्रुति

२ व्यर्थ. भोजनाचा लोप झाला असतां आहुतींची मुळींच जरुर नाहीं. म्हणून 'त्यांचें स्वरूप अप्रयोजक आहे' असें येथें म्हटलें आहे.

३ मागें अ. ३ पा. ३ सू. ४० टी. २ आणि ४ पहा.

४ होमाकरितां अग्नि प्रदीप्त करणें.

५ तात्पर्य:—येथें अर्थवादावरून अग्निहोत्राचे धर्म प्राप्त होतात ही भलतीच गोष्ट मानावयाची, आणि पुन्हां त्या गोष्टींचा उद्धरण करणें वगैरे अनेक ठिकाणीं बाध करावयाचा; त्यापेक्षां मुळींच ती गोष्ट मानूंच नये हें चांगलें असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

६ भोजन करावें म्हणजे भोजनाच्या आरंभींच्या पांच प्राणाहुती घ्याव्या. आतां जर ह्या आहुती प्रत्यक्ष अग्नीमध्यें द्यावयाच्या असतील, तर 'अतिथीच्या अगोदर' हे शब्द लागणार नाहींत. कारण अतिथि हा अग्नीमध्यें होम करण्याकरितां आलेला नसतो, तर भोजनाकरितांच आलेला असतो.

७ अर्थवादावरून अग्निहोत्राचीं अंगें येथें प्राप्त होत नाहींत म्हणूनच.

दाखविते. उदा० —'ऊर ही वेदि होय; केंस हे बर्हि होत; हृदय हा गार्हपत्य होय; मन हा अन्वाहार्यपचन होय; आणि मुख हा आहवनीय होय' ( छां. ५।१८।२ ). 'वेदि' या शब्दाचा येथें 'केवल स्थंडिल' हा अर्थ आहे असें समजावें. कारण, मुख्य ( व्यवहारांतील ) अग्निहोत्रामध्यें वेदि[10] नाहीं; आणि मुख्य अग्निहोत्राच्या अंगांचीच भावना येथें विवक्षित आहे. शिवाय, ज्याचा काल नियमित आहे अशा भोजनाशीं प्राणाग्निहोत्राचा संबंध असल्यामुळें त्याचा मुख्य अग्निहोत्राच्या कालाशीं संबंध होऊं शकत नाहीं[11]. अशाच रीतीनें ( मुख्य अग्निहोत्राची ) 'उपस्थान[12]' वगैरे[13] कांहीं इतर अंगें देखील प्राणाग्निहोत्राशीं पूर्ण रीतीनें जुळत नाहींत[14]. तेव्हां यावरून मंत्र[15], द्रव्य आणि देवता यांच्या सहवर्तमान हे पांच होम भोजन उपस्थित झालें असतां करावयाचे आहेत[16] असें सिद्ध झालें. आतां आदर दाखविणारी जी जाबालांची श्रुति वर दाखल केली आहे, ती 'भोजन उपस्थित झालें असतां यजमानानें प्रथम भोजन करावें' असें विधान करण्याकरितां आहे. त्या श्रुतीला यापेक्षां जास्त ओझें सोसणार नाहीं. म्हणजे या विधानाच्या योगानें प्राणाग्निहोत्र हें नित्य करावें असें दाखविणें शक्य नाहीं[17]. तेव्हां यावरून भोजनाचा लोप झाला असतां प्राणाग्निहोत्राचा देखील लोपच होतो असें सिद्ध झालें. ( ४१ )

---

८ दर्भ.

९ गार्हपत्य, अन्वाहार्यपचन, आणि आहवनीय या तीन नांवांचे तीन अग्नी अग्निहोत्र्याच्या घरीं असतात.

१० वेदि म्हणजे यज्ञाकरितां तयार केलेला ओटा. हाच वेदि शब्दाचा मुख्य अर्थ आहे. अग्निहोत्रामध्यें हा ओटा असत नाहीं, तर साधें स्थंडिल असतें. स्थंडिल म्हणजे अग्नि ठेवण्याकरितां तयार केलेलें कुंड.

११ म्हणजे मुख्य अग्निहोत्राचे जे सकाळ आणि संध्याकाळ असे दोन काल त्यांचा या प्राणाग्निहोत्राशीं संबंध संभवत नाहीं. कारण, प्राणाग्निहोत्र हें भोजनाच्या वेळीं केलें जातें; आणि भोजन हें सकाळीं व संध्याकाळीं केलें जात नाहीं, तर दुपारीं आणि रात्रीं केलें जातें. तेव्हां अर्थवादावरून 'अग्निहोत्राचे धर्म येथें प्राप्त होतात' ही गोष्ट मानली, तर उद्धरणाप्रमाणें अग्निहोत्राच्या कालांचा येथें बाध करावा लागेल. तेव्हां ती गोष्ट न मानणें हेंच चांगलें.

१२ प्रार्थना करणें.

१३ 'वगैरे' शब्दानें परिस्तरण ( म्हणजे अग्नीच्या चारी बाजूंना दर्भ पसरणें ) घ्यावें.

१४ प्रत्यक्ष अग्नि नसल्यामुळें उपस्थान व परिस्तरण हीं प्राणाग्निहोत्रामध्यें संभवत नाहींत.

१५ 'प्राणाय स्वाहा' म्हणजे प्राणाला देतो, 'अपानाय स्वाहा' म्हणजे अपानाला देतो इत्यादि त्या प्राणाहुती देण्याचे मंत्र होत. अन्न हें हविर्द्रव्य होय. तसेंच, प्राण, अपान, व्यान, उदान आणि समान हे पांच वायू देवता होत.

१६ म्हणजे भोजनाचा लोप झाला असतां हे होम मुळींच करूं नये.

१७ आपल्या घरीं अतिथि प्राप्त झाला असतां यजमानानें जें प्राणाग्निहोत्र करणें तें अतिथीच्या अगोदर करावें किंवा मागून करावें असा संशय आला असतां तेथें 'तें अगोदरच

[ आतां येथून सत्ताविसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें बेचाळिसावें एकच सूत्र आहे. सारांश :—( सू० ४२ ) यज्ञ वगैरे कर्मांना अंगभूत अशा ज्या गोष्टी त्यांच्या संबंधानें कांहीं उपासना श्रुतीमध्यें सांगितल्या आहेत. उदा० :— 'ओम् हें अक्षर उद्गीथ आहे त्याची उपासना करावी' इत्यादि. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, कर्माच्या अंगभूत गोष्टींशीं या उपासनांचा संबंध असल्यामुळें कर्म करणाऱ्या मनुष्यानें कर्म करतांना ह्या उपासना अवश्य केल्याच पाहिजेत. आतां, जरी त्या उपासनांची 'इच्छा पूर्ण होतात' इत्यादि स्वतंत्र फलें श्रुतीमध्यें सांगितलीं आहेत तरी त्यांवरून 'त्या फलांची इच्छा असेल तरच उपासना करावी' असें समजूं नये. कारण, त्या श्रुती अर्थवाद आहेत. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं श्रुतीला विनाकारण अर्थवाद म्हणणें योग्य नाहीं. तेव्हां त्या उपासनांच्या फलाची इच्छा नसल्यास उपासना करण्याचें कांहीं कारण नाहीं. शिवाय, जर त्या उपासना नित्य असत्या तर त्या यज्ञ-प्रकरणामध्येंच सांगितल्या असत्या. शिवाय, छांदोग्य श्रुतीवरूनही 'ह्या उपासना अनित्य आहेत' असेंच सिद्ध होतें. शिवाय, 'उपासनारहित कर्मापेक्षां उपासनासहित कर्म अधिक प्रबल आहे' असें छांदोग्य श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. तेव्हां अर्थातच 'उपासनारहित कर्म आहे' असें सिद्ध होतें. म्हणूनच कल्पसूत्रकारांनीं असल्या उपासनांचा कर्मामध्यें समावेश केला नाहीं. ]

## तन्निर्धारणानियमस्तद्दृष्टेः पृथग्घ्यप्रतिबन्धः फलम् ॥ ४२ ॥

**४२ त्या ( कर्मांगां- ) च्या निर्धारणांचा[1] ( कर्मांशीं ) नियमानें संबंध असत नाहीं. कारण तसें दृष्टीस पडतें. शिवाय, ( असल्या विद्यांना ) अप्रतिबंध-रूप[2] निराळेंच फल आहे. ( २७ )**

कर्मांना अंगभूत ज्या गोष्टी आहेत त्यांच्याशीं संबद्ध अशा कांहीं विद्या ( वेदान्तग्रंथांमध्यें ) आढळतात. उदा०—'त्यानें ओम् हें जें अक्षर उद्गीथ आहे, त्याची उपासना करावी' ( छां० १.१.१ ) इत्यादि. आतां येथें असा प्रश्न उद्भवतो

करावें' असें सांगण्याविषयीं 'अतिथीच्या अगोदर भोजन ( म्हणजे प्राणाग्निहोत्र ) करावें' या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. परंतु जेव्हां भोजनाचा लोप प्राप्त होतो, तेव्हां प्राणाग्निहोत्र करावें किंवा करूं नये असा संशय आला असतां तेथें प्राणाग्निहोत्र करावेंच असें सांगण्याविषयींही त्या श्रुतीचें दुसरें तात्पर्य मानणें म्हणजे त्या श्रुतीवर ज्यास्त ओझें लादल्यासारखें होतें. तेव्हां तसें ओझें लादणें बरोबर नाहीं. म्हणून त्या श्रुतीचें दुसरें एक तात्पर्य आहे असें मानतां येत नाहीं.

१ उपासनांचा.

२ मध्यें कांहीं अडथळा न येणें.

कीं त्या विद्यांचा जो कर्माशीं संबंध आहे तो पर्णमयत्व वगैरेंप्रमाणें आहे किंवा गोदोहन वगैरेंप्रमाणें अनित्य आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, तो संबंध नित्य आहे. कशावरून? यज्ञप्रयोगाचीं जीं वचनें आहेत त्यांनीं त्यांचा अंतर्भाव केला आहे यावरून. जरी ह्या उपासना एखाद्या विशिष्ट प्रकरणाला आरंभ करून सांगितल्या नाहींत, तरी उद्गीथ वगैरेंच्या द्वारानें त्यांचा यज्ञाशीं संबंध असल्यामुळें यज्ञप्रयोगाच्या वचनांनींच त्यांचा (पर्णमयत्व वगैरे) इतर अंगांप्रमाणें अंतर्भाव केला आहे. आतां, ह्या उपासनांची 'तो खरोखर इच्छांचा पूर्ण करणारा होतो' (छां० १।१।७) इत्यादि स्वतःच्या प्रकरणामध्यें फलें सांगितलीं आहेत खरीं; तथापि, ज्या वाक्यांत तीं फलें सांगितलीं आहेत त्यांमध्यें स्वार्थी प्रयोग असल्यामुळें तीं वाक्यें केवल अर्थवादवाक्यें होत; त्यांचें 'निर्दोष शब्द ऐकणें' ही गोष्ट सांगणाऱ्या वाक्यांप्रमाणें फल सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाहीं. तेव्हां, ज्याप्रमाणें

---

३ यज्ञकर्मामध्यें जी ओंकाराची उपासना सांगितली आहे तिचा यज्ञाशीं संबंध नित्य आहे म्हणजे यज्ञ करतांना ती उपासना केलीच पाहिजे, किंवा, तो संबंध अनित्य आहे म्हणजे यज्ञ करतांना ती उपासना न केली तरी चालते, असा संशय येतो. कारण दोन्ही तऱ्हेचे दृष्टान्त मिळतात. (१) यज्ञामध्यें तुपाची आहुति देण्याचें जें पळीसारखें पात्र असतें त्याला 'जुहू' म्हणतात. आतां, ही 'जुहू' पर्णमय म्हणजे पळसाच्या पानाची असावी असें 'ज्याची जुहू पर्णमय आहे तो सदोष शब्द ऐकत नाहीं' ह्या श्रुतीवरून समजतें. 'तो सदोष शब्द ऐकत नाहीं' या वाक्याचा 'वाईट शब्द त्याच्या कानीं पडत नाहीं' असा अर्थ होय. हें वाक्य पर्णमय जुहूची प्रशंसा करणारें असल्यामुळें अर्थवादवाक्य आहे. म्हणून त्याचें फल सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाहीं. आतां, ह्या पर्णमयत्वाचा म्हणजे पळसाच्या पानाची जुहू करण्याचा यज्ञाशीं नित्य संबंध आहे म्हणजे यज्ञामध्यें जी जुहू करतात ती नेहमीं पळसाच्या पानांचीच करतात. (२) यज्ञामध्यें जें पाणी आणणें तें पशूंची इच्छा करणाऱ्या मनुष्यानें गोदोहनांतून आणावें असा विधि आहे. गोदोहन म्हणजे गाईची धार काढण्याचें भांडें होय. ह्या गोदोहनाचा जो यज्ञाशीं संबंध आहे तो अनित्य आहे. म्हणजे यज्ञामध्यें गोदोहनांतूनच पाणी आणतात असा नियम नाहीं; तर पशूंची इच्छा असल्यास गोदोहनांतून पाणी आणतात; तशी इच्छा नसल्यास गोदोहनांतून पाणी आणीत नाहींत.

४ उपासनांचा.

५ संग्रह.

६ यज्ञप्रकरणाला.

७ तेव्हां अर्थातच त्या फलांची ज्याला इच्छा असेल त्यानें उपासना करावी; भलत्यानें करण्याचें कारण नाहीं. यावरून उपासनांचा कर्माशीं जो संबंध आहे तो अनित्य आहे असें सिद्ध होतें.

८ 'तो खरोखर इच्छांचा पूर्ण करणारा होतो' इत्यादि वाक्यांत.

९ मागें अ. ३ पा. ३ सू. ३८ टी. १३ पहा.

१० मागील टी. ३ पहा.

'ज्याची जुहू पूर्णमय आहे तो सदोष शब्द ऐकत नाहीं' इत्यादि गोष्टी एखाद्या विशिष्ट प्रकरणामध्यें सांगितल्या नसूनही त्यांचा जुहू वगैरेंच्या द्वारानें यज्ञामध्यें अंतर्भाव होत असल्यामुळें त्या एखाद्या विशिष्ट प्रकरणामध्यें सांगितल्या असल्याप्रमाणेंच यज्ञाशीं नित्य संबद्ध होतात, त्याप्रमाणें उपासना देखील यज्ञाशीं नित्य संबद्ध होतात.

या पूर्वपक्ष्याच्या म्हणण्यावर आमचें **उत्तर** :—जीं हीं उद्गीथ वगैरे कर्मांगांच्या यथार्थ स्वरूपाचीं निर्धारणें (श्रुतीनें केलेलीं) आहेत,[११] उदा०—'(उद्गीथ हा) उत्तम[१२] रस आहे' (छां० १।१।३), 'तो इच्छांचा पूर्ण करणारा होतो' (छां० १।१।७), 'तो इच्छांचा तृप्त करणारा होतो' (छां० १।१।८), 'तो मुख्य प्राण आहे' (छां० १।२।७), 'तो आदित्य आहे' (छां० १।३।१) इत्यादि, त्यांचा (इतर) नित्य (कर्मांगां-) प्रमाणें[१३] कर्माशीं नियमानें (म्ह. नित्य) संबंध असूं शकत नाहीं. कशावरून? तसें दृष्टीस पडतें यावरून. असल्या[१४] कर्मांगांचा[१५] कर्माशीं अनित्य संबंध आहे असें श्रुति दाखविते. कारण, 'त्यामुळें जो हें असें जाणतो आणि जो हें असें जाणत नाहीं असे दोघेही कर्म करतात[१६]' (छां० १।१।१०) या वाक्यांत (वरील मार्गाचें) ज्ञान नसलेल्या मनुष्याला देखील कर्म करण्याची श्रुतीनें परवानगी दिली आहे. तसेंच ज्यांना 'प्रस्ताव' वगैरेंच्या देवतांचें ज्ञान नाहीं अशा 'प्रस्तोता' वगैरे ऋत्विजांकडून देखील लोक यज्ञ करवितात असें (श्रुतीनें) निश्चित केलेले पुढील वाक्यांत आढळून येतें:—'हे प्रस्तोत्या[१७]! ज्या देवतेचा

---

११ म्हणजे यज्ञकर्माला अंगभूत अशा उद्गीथ वगैरे गोष्टींच्या खऱ्या स्वरूपाच्या ज्या उपासना श्रुतींमध्यें सांगितल्या आहेत.

१२ अ. ३ पा. ३ सू. ७ टी. २ पहा.

१३ ज्याप्रमाणें पर्णमयत्वरूप अंगभूत गोष्टीचा यज्ञकर्माशीं नित्य संबंध आहे त्याप्रमाणें.

१४ उपासनेसारख्या.

१५ कर्माला अंगभूत अशा गोष्टींचा.

१६ 'जो हें उद्गीथाचें खरें स्वरूप (म्ह. उद्गीथविद्या) जाणतो आणि जो तें जाणीत नाहीं ते दोघेही त्यामुळें म्हणजे त्या उद्गीथाच्या म्ह. ओंकाराच्या योगानें कर्म करतात. परंतु त्यांपैकीं विद्वान् मनुष्यानें उद्गीथविद्या जाणून श्रद्धाळु होऊन उपासनापूर्वक कर्म केलें म्हणजे तें कर्म त्याला अधिक फलदायक होतें' असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. कारण हिऱ्याच्या परीक्षकाजवळ हिरा गेला म्हणजे त्याची अधिक किंमत येते. परंतु तोच जर साधारण दुकानदाराजवळ गेला तर त्याला तितकी किंमत येत नाहीं असें प्रसिद्ध आहे.

१७ दुष्काळानें पीडित झालेला उषस्तिनामक ऋषि 'कोणी एक राजा यज्ञ करीत आहे' अशी बातमी ऐकून द्रव्यप्राप्तीच्या इच्छेनें त्या राजाच्या घरीं गेला, व तेथें प्रस्तोता, उद्गाता, आणि प्रतिहर्ता हे तीन ऋत्विज यज्ञ करीत होते त्यांना म्हणाला:—'हे प्रस्तोत्या! ज्या देवतेचा

प्रस्तावाशीं संबंध आहे ती न जाणतां जर तूं आपलें कर्म करशील ' (छां० १।१०।९) ' ती न जाणतां जर तूं आपलें कर्म करशील ' ( छां. १।१०।१० ) ' ती न जाणतां जर तूं आपलें कर्म करशील ' ( छां० १।१०।११ ).

शिवाय, कर्मांवर अवलंबून असलेल्या विद्यांचें कर्मांच्या फलांहून भिन्नच फल असलेलें उपलब्ध होतें; म्हणजे ' कर्मफलाच्या प्राप्तीला अप्रतिबंध ' म्हणजे ' कर्मफलाची समृद्धि ' म्हणजे ' कर्मफलाचा एक विशेष प्रकारचा उत्कर्ष ' असें फल असलेलें पुढील वाक्यांत उपलब्ध होतें:—' त्यामुळें जो हें असें जाणतो आणि जो हें असें जाणत नाहीं असे दोघेही कर्म करतात. परंतु विद्या आणि अविद्या भिन्न आहेत. तो विद्या, श्रद्धा आणि उपनिषद् यांनीं ( युक्त होऊन ) जें कर्म करतो तेंच प्रबलतर होतें ' ( छां० १।१।१० ). आतां ' परंतु विद्या आणि अविद्या भिन्न आहेत ' या वाक्यांत ज्ञानी मनुष्याचें कर्म आणि अज्ञानी मनुष्याचें कर्म हीं भिन्न आहेत असें सांगितलें असल्यावरून आणि ' प्रबलतर ' या शब्दांत ' तर ' या प्रत्ययाचा प्रयोग केला असल्यावरून विद्यारहित कर्म देखील ( थोडेसें ) प्रबल असतें असें निश्चित होतें. आतां, ही गोष्ट विद्येचा कर्माशीं अनित्य संबंध असला तरच जुळते. जर विद्येचा कर्माशीं नित्य संबंध असेल, तर विद्यारहित कर्म ( थोडेसें ) प्रबल आहे असें कसें समजतां येईल ? कारण, जेव्हां कर्म आपल्या सर्व अंगांनीं युक्त असतें,

---

प्रस्तावाशीं संबंध आहे ती देवता न जाणतां जर तूं आपलें कर्म करशील तर तुझें मस्तक तुटून पडेल. हे उद्गात्या ! ज्या देवतेचा उद्गीथाशीं संबंध आहे ती देवता न जाणतां जर तूं आपलें कर्म करशील तर तुझें मस्तक तुटून पडेल. हे प्रतिहर्त्या ! ज्या देवतेचा प्रतिहाराशीं संबंध आहे ती देवता न जाणतां जर तूं आपलें कर्म करशील तर तुझें मस्तक तुटून पडेल. तात्पर्य—या श्रुतीमध्यें प्रस्तोता वगैरे ऋत्विज अविद्वान् होते असें सांगितलें असल्यामुळें या श्रुतीवरून अविद्वान् मनुष्यांनाही कर्म करण्याचा अधिकार आहे असें सिद्ध होतें. सामवेदाच्या प्रत्येक ऋचेमध्यें १ हिंकार २ प्रस्ताव ३ उद्गीथ ४ प्रतिहार आणि ५ निधन असे पांच प्रकार केले जातात. त्यांपैकीं ऋचेच्या आरंभीं जो ' हुं ' असा शब्द लावतात त्याला ' हिंकार ' म्हणतात. हा प्रस्तोत्यानें म्हणावयाचा असतो. ऋचेचे तीन भाग करून त्यांतील पहिल्या भागाला ' प्रस्ताव ' म्हणतात. हा देखील प्रस्तोत्यानेंच म्हणावयाचा असतो. दुसऱ्या भागाच्या आरंभीं ' ओम् ' असा शब्द लावतात. या भागाला ' उद्गीथ ' म्हणतात. हा उद्गात्यानें म्हणावयाचा असतो. तिसऱ्या भागाला प्रतिहार म्हणतात. हा प्रतिहर्त्यानें म्हणावयाचा असतो. आणि ऋचेच्या शेवटीं ' अस् ' ' साम् ' इत्यादि शब्दांपैकीं जो एक शब्द लावतात त्याला ' निधन ' म्हणतात. हा सगळ्यांनीं मिळून म्हणावयाचा असतो.

१८ मध्यें कांहीं अडथळा न येणें.

१९ उपासना.

२० ' प्रबल ' शब्दाला ' तर ' हा प्रत्यय लागून ' प्रबलतर ' असा शब्द सिद्ध होतो. या शब्दाचा ' अधिकफलदायक ' असा अर्थ आहे.

तेव्हांच तें प्रबल होतें असा सिद्धांत आहे. तसेंच, ज्या उपासनांमध्यें सामावर 'लोक' वगैरेंची भावना[२१] केली आहे त्यांपैकीं प्रत्येकाला निरनिराळें नियमित फल पुढील वाक्यांत सांगितलें आहे[२२]:—'या (ज्ञानी मनुष्या-) ला वरचे आणि खालचे लोक (भोग देण्याला) समर्थ होतात' (छां० २।२।३) इत्यादि. आतां 'जीं हीं फलाचीं विधानें (श्रुतीनें) केलीं आहेत तीं केवल अर्थवादरूपच आहेत[२३]' असें समजणें बरोबर नाहीं. कारण, तसें मानलें असतां तीं गुणवादरूप होतील[२४]. परंतु त्यांचें फल सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे असें मानलें म्हणजे तीं मुख्यवादरूप आहेत असें म्हणतां येतें[२५]. आतां 'प्रयाज' वगैरेंसंबंधानें म्हणाल तर तेथें इतिकर्तव्यतेची जरूर असणाऱ्या यज्ञाचें प्रकरण सुरू असल्यामुळें तीं प्रयाजें त्या यज्ञाकरितां आहेत; म्हणून ज्या वाक्यांमध्यें त्या प्रयाजांचीं फलें सांगितलीं आहेत तीं केवल अर्थवादरूप होतें[२६]. हीच गोष्ट एखाद्या विशिष्ट प्रकरणाला आरंभ न करतां सांगितलेल्या 'पर्ण-

---

२१ हिंकार, प्रस्ताव, उद्गीथ, प्रतिहार आणि निधन, या पांच प्रकारच्या सामांवर स्वर्गलोक, आदित्य, आकाश, अग्नि, आणि पृथ्वी या पांचांच्या क्रमानें भावना सांगितल्या आहेत.

२२ तात्पर्य—ज्याअर्थीं या भावनांचीं फलें सांगितलीं आहेत त्याअर्थीं त्या फलांची इच्छा असल्यास त्या भावना कराव्या, नाहीं तर करण्याचें कारण नाहीं असें सिद्ध होतें.

२३ म्हणजे 'भावनांची प्रशंसा करणें' हाच फलें सांगणाऱ्या श्रुतींचा उद्देश आहे. तीं फलें खरोखरच प्राप्त होतात असें त्या श्रुतीवरून समजूं नये.

२४ अर्थवादवाक्य हें विधीची प्रशंसा करणारें असतें. आतां, जर अर्थवादवाक्याचा स्वतःचा अर्थ संभवून त्यामध्यें विधीची प्रशंसा केली जाईल तर तो अर्थवाद मुख्य होय; आणि जर अर्थवादवाक्याचा स्वतःचा अर्थ न संभवून त्यामध्यें विधीची प्रशंसा केली जाईल तर तो अर्थवाद गुणवाद होय. येथेंही अर्थवादवाक्यामध्यें सांगितलेलीं फलें जर न संभवतील म्हणजे प्राप्त होणार नाहींत तर हे अर्थवाद गुणवाद होतील.

२५ आणि अर्थवादवाक्याचा स्वतःचा अर्थ संभवत असल्यामुळें तो गुणवाद आहे असें मानण्यापेक्षां तो मुख्यवाद आहे असेंच मानणें चांगलें.

२६ 'प्रयाज' म्हणजे यज्ञाला अंगभूत असें एक विशेष प्रकारचें कर्म होय. त्याचा त्या यज्ञाशीं नित्यसंबंध आहे. कारण तें प्रयाजकर्म यज्ञाच्या प्रकरणांतच सांगितलें आहे. शिवाय, अनेक प्रकारच्या कर्मांचा समुदायरूप जो यज्ञ त्या यज्ञाला इतिकर्तव्यतेची म्हणजे यज्ञामध्यें अमुक कर्में कर्तव्य आहेत या गोष्टीची जरूर आहे. आणि ती गोष्ट यज्ञप्रकरणामधील प्रयाज वगैरे कर्में सांगणाऱ्या वाक्यांवरूनच सिद्ध होतें. यावरून प्रयाज वगैरे कर्में हीं यज्ञाचें स्वरूप सिद्ध होण्याकरितांच केलीं जातात, स्वतंत्र फलाच्या इच्छेनें केलीं जात नाहींत असें समजतें. तेव्हां अर्थातच त्या प्रयाजकर्माच्या विधीपुढें 'त्याचे शत्रू नष्ट होतात' इत्यादि जीं अर्थवादवाक्यें घातलीं आहेत तीं केवल अर्थवादरूप आहेत म्हणजे केवळ प्रयाजकर्माची प्रशंसा करण्याकरितांच घातलीं आहेत. त्यावरून प्रयाजाचें तें खरेंच फल आहे असें समजूं नये; तर, यज्ञाचें जें फल तेंच प्रयाजाचें फल होय असें समजावें.

मयत्व ' वगैरे अंगांसंबंधानेंही समजावी. कारण, पर्णमयत्व वगैरे पदार्थ हे क्रियास्वरूप नसल्यामुळें आश्रयावांचून त्यांचा फलांशीं संबंध असूं शकत नाहीं[27]. आतां, ' गोदोहन ' वगैरे वस्तूंना ' उदक नेणें ' वगैरे प्रकृत गोष्टींचा आश्रय मिळत असल्यामुळें त्यांना जे फलाचे विधी सांगितले आहेत ते बरोबरच आहेत[28]. तसेंच, ' बिल्वमयत्व ' वगैरे वस्तूंना देखील ' यूप ' वगैरे प्रकृत गोष्टींचा आश्रय मिळत असल्यामुळें त्यांना जे फलाचे विधि सांगितले आहेत तेही बरोबरच आहेत[29]. परंतु पर्णमयत्व वगैरे पदार्थांना अशा प्रकारचा[30] कोणताही आश्रय येथें प्रकृत नाहीं[31]. आतां, ' ज्याची जुहू पर्णमय आहे तो सदोष शब्द ऐकत नाहीं ' या एकाच वाक्यामध्यें ' पर्णमयत्वाचा जुहू हा आश्रय आहे ' असें सांगण्याची विवक्षा[32] असून फलाचा विधीही सांगण्याची विवक्षा आहे असें मानलें, तर वाक्यभेद[33]—( नामक दोष ) प्राप्त होईल.

---

२७ ' ज्याची जुहू पर्णमय आहे तो सदोष शब्द ऐकत नाहीं ' हें वाक्य जरी यज्ञाच्या प्रकरणामध्यें सांगितलें नाहीं, तरी त्या पर्णमयत्वाला स्वतंत्र फल आहे असें समजूं नये. कारण नुसती पर्णमय जुहू जवळ असली म्हणजे त्यापासून हें फल प्राप्त होतें असें म्हणतां येत नाहीं, तर त्या पर्णमय जुहूच्या योगानें कांहीं तरी कर्म केलें म्हणजे त्या कर्माच्या योगानें तें फल प्राप्त होतें असेंच मानलें पाहिजे. तेव्हां अर्थातच ह्या पर्णमय जुहूला फल देण्याला यज्ञकर्मरूपी आश्रयाची अपेक्षा लागते. आतां, ज्याअर्थी पर्णमय जुहूला स्वतंत्र फल मानतां येत नाहीं, त्याअर्थी ' तो सदोष शब्द ऐकत नाहीं ' हें वाक्य नुसतें पर्णमय जुहूची प्रशंसा करणारें अर्थवादवाक्य आहे असें मानलें पाहिजे; पर्णमय जुहूचें हें खरेंच फल आहे असें मानतां येत नाहीं. तेव्हां यावरून ' फलाची इच्छा असल्यास पर्णमय जुहू करावी; नाहीं तर करूं नये ' असें म्हणतां येत नसल्यामुळें त्या पर्णमय जुहूचा यज्ञकर्माशीं नित्यसंबंध आहे असें सिद्ध होतें.

२८ ' पशूंची इच्छा करणाऱ्यानें गोदोहनांतून उदक न्यावें ' या वाक्यांत ' उदक नेणें ' हें कर्म सांगितलें असल्यामुळें गोदोहनांतून कोणतें कर्म केलें असतां फल प्राप्त होतें असें समजण्याला जुहूप्रमाणें यज्ञकर्मरूपी आश्रयाची अपेक्षा असत नाहीं. तेव्हां त्या गोदोहनाला स्वतंत्र फलाची कल्पना करतां येत असल्यामुळें त्याचा यज्ञकर्माशीं अनित्य संबंध आहे असें सिद्ध होतें.

२९ ' अन्न वगैरेंची इच्छा करणाऱ्यानें बिल्वमय ( म्हणजे बेलाच्या झाडाचा ) यूप ( म्हणजे यज्ञस्तंभ ) करावा ' हें वाक्य यज्ञप्रकरणामध्येंच असल्यामुळें ' बिल्वमयत्व ' या अंगभूत गोष्टीला ' यूप करणें ' या कर्माचा आश्रय मिळतो; व त्या आश्रयाच्या द्वारानें बिल्वमयत्व या अंगभूत गोष्टीचें अन्नप्राप्ति वगैरे फल स्वतंत्र रीतीनें मिळूं शकतें. तेव्हां हें वरील वाक्य अर्थवादवाक्य नव्हे, तर त्यामध्यें खरेंच फल सांगितलें आहे असें समजावें.

३० प्रकरणावरून समजणाऱ्या यूपासारखा.

३१ कारण, पर्णमयवाक्य कोणत्याही एका विशेष प्रकरणामध्यें सांगितलेलें नाहीं.

३२ तात्पर्य.

३३ एका वाक्याचीं दोन प्रकारचीं तात्पर्यें मानलीं असतां वाक्यभेदनामक दोष येतो.

[34]आतां उद्गीथ वगैरेंशीं संबद्ध असलेल्या उपासना ह्या क्रियास्वरूप असल्यामुळें त्यांच्या संबंधानें विशिष्ट विधि सांगतां येतो; म्हणून उपासनांना फलाचा विधि सांगणें विरुद्ध होत नाहीं.[35] तेव्हां, ज्याप्रमाणें 'गोदोहन' वगैरे पदार्थ यज्ञाशीं संबद्ध असूनही त्यांना ( स्वतंत्र ) फलें असल्यामुळें त्यांचा यज्ञाशीं अनित्य संबंध आहे, त्याप्रमाणें उद्गीथ वगैरेंशीं संबद्ध अशा उपासनांचा देखील कर्मांशीं अनित्य संबंध आहे असें समजावें. याकरितांच कल्पसूत्रांच्या[36] कर्त्यांनीं असल्या उपासनांचा कर्मामध्यें समावेश केलेला नाहीं. ( ४२ )

[ आतां येथून अठ्ठाविसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें त्रेचाळीसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः— ( सू० ४३ ) 'वाणी वगैरे आध्यात्मिक पदार्थांमध्यें प्राण श्रेष्ठ आहे आणि अग्नि वगैरे आधिदैविक पदार्थांमध्यें वायु श्रेष्ठ आहे' अशा, बृहदारण्यकामध्यें वायु आणि प्राण यांच्या दोन उपासना सांगितल्या आहेत. तसेंच, छांदोग्यामध्येंही ह्या दोघांच्या उपासना आहेत. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं वायु आणि प्राण यांची एकच उपासना करावयाची. कारण 'या दोघांचें स्वरूप एकच आहे' ही गोष्ट अनेक श्रुतींवरून सिद्ध होत आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं जरी त्या दोघांचें स्वरूप एक आहे तरी त्यांच्या अवस्था भिन्न भिन्न

---

३४ आतां 'तो खरोखर इच्छांचा पूर्ण करणारा होतो इत्यादि अर्थवादवाक्यांवरून उपासनांच्या फलाची कल्पना करावयाची, परंतु तशी कल्पना केली तर त्या उपासना सांगणाऱ्या वाक्यांचें उपासना सांगण्याविषयीं आणि त्यांचें फल सांगण्याविषयीं असें दोन प्रकारचें तात्पर्य मानावें लागत असल्यामुळें तेथें देखील वाक्यभेद दोष येतोच' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

३५ ज्याप्रमाणें 'स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्यानें ज्योतिष्टोमनामक यज्ञ करावा' या एकाच वाक्याचें जरी 'यज्ञ करावा' हें सांगण्याविषयीं आणि 'त्या यज्ञाचें स्वर्ग हें फल आहे' हें सांगण्याविषयीं असें दोन प्रकारचें तात्पर्य आहे, तरी तेथें 'स्वर्ग प्राप्त करून देणारा यज्ञ करावा' असा त्या दोन्ही तात्पर्यांचा एकच विशिष्ट विधि मानतां येत असल्यामुळें वाक्यभेद दोष येत नाहीं, त्याप्रमाणें येथेंही 'इच्छा पूर्ण करणाऱ्या उद्गीथाची उपासना करावी' असा त्या दोन्ही तात्पर्यांचा एकच विशिष्ट विधि मानतां येत असल्यामुळें वाक्यभेद दोष येत नाहीं. 'अमुक फल देणारा' इत्यादि विशेषणें लावून जो विधि सांगितला जातो तो 'विशिष्ट विधि' होय. आतां पर्णमयवाक्यामध्यें मात्र असा विशेष विधि मानतां येत नाहीं. कारण, पर्णमयत्व ही गोष्ट क्रियास्वरूप नसल्यामुळें तिला 'अमुक फल देणारें' अशा अर्थाचें विशेषण देतां येत नाहीं कारण, कोणतेंही एखादें कर्म केल्याशिवाय नुसत्या वस्तूपासून फल प्राप्त होण्याचा बिलकूल संभव नाहीं.

३६ एखाद्या श्रुतीमध्यें जें यज्ञकर्म सांगितलें असतें त्याला त्या श्रुतीमध्यें न सांगितलेल्या अशा अन्य गोष्टींची जरूर लागते. आतां त्या अन्य गोष्टी कोणत्या घ्याव्या याबद्दल विचार कल्पसूत्रांमध्यें केला आहे.

असल्यामुळें उपासना भिन्नभिन्नच केल्या पाहिजेत. जर उपासना एकच असती तर श्रुतीमध्यें आध्यात्मिक आणि आधिदैविक पदार्थांचा पृथक् निर्देश केला नसता. आतां, बृहदारण्यकामध्यें जें पुढें 'एकच व्रत करावें' असें म्हटलें आहे त्याचा 'वायु आणि प्राण यांचें व्रत एकच करावें' असा अभिप्राय आहे. शिवाय, छांदोग्यामध्यें त्या दोघांचा भिन्न रूपानेंच उपसंहार केला आहे. त्यावरूनही 'ह्या उपासना दोन आहेत ' असें सिद्ध होतें. ज्याप्रमाणें त्रिपुरोडाश इष्टीमध्यें एकाच इंद्राचें राजत्व वगैरे गुणांच्या योगानें भेद मानून त्यांना निरनिराळे पुरोडाश दिले जातात, त्याप्रमाणें येथें वायु आणि प्राण यांचें स्वरूप एकच असूनही उपास्यरूप अंश पृथक् असल्यामुळें उपासनाही पृथकच केल्या जातात असें समजावें. ]

## प्रदानवदेव तदुक्तम् ॥ ४३ ॥

### ४३ ( पुरोडाशांच्या ) प्रदानाप्रमाणेंच ( हें होय ). ही गोष्ट ( जैमिनीनें ) सांगितली आहे. ( २८ )

वाजसनेयकामध्यें 'मी बोलतच राहीन असा वाणीनें पण केला' (बृ.१।५।२१) इत्यादि ठिकाणीं 'वाणी वगैरे आध्यात्मिक पदार्थांमध्यें प्राण श्रेष्ठ आहे, आणि अग्नि वगैरे आधिदैविक पदार्थांमध्यें वायु श्रेष्ठ आहे असें निश्चित केलें आहे. त्याप्रमाणेंच छांदोग्यामध्यें 'वायु हा खरोखर संहारकर्ता आहे' ( छां.० ४।३।१ ) या वाक्यांत 'अग्नि वगैरे आधिदैविक पदार्थांचा वायु हा संहारकर्ता आहे'; तसेंच 'प्राण हा खरोखर संहारकर्ता आहे' ( छां. ४।३।३ ) या वाक्यांत 'वाणी वगैरे आध्यात्मिक पदार्थांचा प्राण हा संहारकर्ता आहे' असें निश्चित केलें आहे. आतां येथें असा संशय येतो, कीं हे जे वायु आणि प्राण, त्यांच्या भिन्न भिन्न उपासना करावयाच्या

---

१ वाणी वगैरे इंद्रियें मोठेपणा मिळविण्याकरतां एकमेकांच्या स्पर्धेनें एकसारखीं आपआपले व्यापार करूं लागलीं. परंतु त्या सर्वांना श्रमरूपी मृत्यूनें ग्रासलें म्हणजे तीं सर्व इंद्रियें दमलीं. पण प्राणाचा व्यापार ( म्हणजे श्वासोच्छ्वास ) जरी एकसारखा चालूं होता तरी तो प्राण तेवढा दमला नाहीं. म्हणून आध्यात्मिक म्हणजे शरीरामध्यें असणाऱ्या अशा वाणी वगैरेंमध्यें प्राण हा श्रेष्ठ आहे असें तेथें सांगितलें आहे.

२ अग्नि वगैरे देवता जेव्हां आपआपले व्यापार एकसारख्या करूं लागल्या, तेव्हां त्या दमल्या. परंतु एकटा वायु मात्र दमला नाहीं म्हणून देवतांमध्यें वायु श्रेष्ठ आहे असें निश्चित केलें आहे.

३ कारण अग्नि, सूर्य, चंद्र या देवता तेजोमय असल्यामुळें त्यांचा वायूमध्येंच लय होत आहे. आणि उदकाचाही तेजाच्या द्वारानें वायुमध्येंच लय होत आहे.

४ कारण झोंपेमध्यें वाणी, चक्षु, श्रोत्र आणि मन यांचा प्राणामध्येंच लय होत आहे.

किंवा त्यांची एकच उपासना करावयाची. पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं हे जे वायु आणि प्राण त्यांची एकच उपासना करावयाची; कारण त्यांचें स्वरूप एकच आहे; आणि स्वरूप एक असतांना त्यांच्या भिन्न भिन्न प्रकारांनीं उपासना करणें बरोबर नाहीं. आतां, 'अग्नीनें वाणीरूप होऊन मुखामध्यें प्रवेश केला' (ऐ. २।४) या वाक्याला आरंभ करून 'आध्यात्मिक आणि आधिदैविक पदार्थांचें स्वरूप एकच आहे' असें श्रुति दाखविते.[५] तसेंच, 'ते हे सर्व सारखेच आहेत, सर्व अनंत आहेत' (बृ. १।५।१३) ही श्रुति 'आधिदैविक विभूति ही आध्यात्मिक प्राणांची आत्मभूतच आहे' असें दाखविते.[६] त्याप्रमाणें इतर ठिकाणीं देखील भिन्न भिन्न ठिकाणीं 'आध्यात्मिक पदार्थांचें आणि आधिदैविक पदार्थांचें स्वरूप एकच आहे' अशाविषयीं अनेक चिन्हें उपलब्ध होतात. कांहीं ठिकाणीं तर वायु आणि प्राण हे एक आहेत असें स्पष्टच सांगितलें आहे. उदा०—'जो प्राण तो वायु' त्याप्रमाणेंच वर दाखल केलेल्या वाजसनेयि-ब्राह्मणाच्या शेवटीं 'ज्यापासून सूर्य उगवतो' (बृ. १।५।२३) इत्यादि जो मंत्र दिला आहे त्यामध्यें 'प्राणापासून खरोखर हा उगवतो, प्राणामध्यें हा मावळतो' (बृ. १।५।२३) अशा रीतीनें प्राणाचाच शेवटीं उल्लेख करून 'प्राण आणि वायु हे एक आहेत' असें श्रुति दाखविते. तसेंच, 'म्हणून त्यानें एकच व्रत करावें, (म्हणजे) त्यानें प्राणाचा व्यापार करावा, आणि त्यानें अपानाचा व्यापार करावा' (बृ. १।५।२३) अशा रूपानें एकाच प्राणव्रताचा शेवटीं उल्लेख करून वरील गोष्टच श्रुति दृढ करिते.[७] तसेंच, छांदोग्यामध्यें देखील पुढें 'जगाचा पालक असा जो प्रजापतिनामक एक देव[८] त्यानें चार महात्म्यांना गिळलें'[९] (छां. ४।३।६) या वाक्यांत 'एकच संहारकर्ता आहे'

---

५ 'अग्नीनें वाणीरूप होऊन, सूर्यानें चक्षुरूप होऊन' इत्यादि श्रुतींवरून अग्नि, सूर्य वगैरे देवतांचींच वाणी, चक्षु वगैरे स्वरूपें आहेत असें स्पष्ट समजतें; व तेथेंच 'वायूनें प्राणरूप होऊन नासिकेमध्यें प्रवेश केला' असें सांगितलें असल्यामुळें वायु आणि प्राण यांचें ऐक्य आहे असें सिद्ध होतें.

६ सूर्याचा उदय आणि अस्त हे वायुरूपी सूत्रात्म्यापासून होतात. परंतु वायु आणि प्राण हे एकच असल्यामुळें येथें 'प्राणापासून' व 'प्राणामध्यें' असें म्हटलें आहे.

७ जर वायु आणि प्राण या दोघांच्या भिन्न भिन्न अशा दोन उपासना विवक्षित असत्या, तर त्या दोन उपासनांना अंगभूत अशीं व्रतें शेवटीं सांगितलीं असतीं. परंतु ज्याअर्थी 'प्राणाचा आणि अपानाचा व्यापार करणें म्हणजे श्वासोच्छ्वास टाकणें' असें एकच व्रत शेवटीं सांगितलें आहे, त्याअर्थी एकच उपासना येथें विवक्षित आहे असें सिद्ध होतें.

८ वायुरूपी सूत्रात्मा.

९ अग्नि, सूर्य, चंद्र व उदक या चार देवता आणि वाणी, चक्षु, श्रोत्र व मन हीं चार इंद्रियें यांचा संहार केला.

असें श्रुति सुचविते; 'एक, एका चारांचा संहारकर्ता आहे; व दुसरा, दुसऱ्या चारांचा संहारकर्ता आहे' असें श्रुति सांगत नाहीं. तेव्हां यावरून 'येथें वायु आणि प्राण यांची एकच उपासना केली पाहिजे' असें सिद्ध[10] होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:--येथें वायु आणि प्राण यांच्या पृथकच उपासना केल्या पाहिजेत. कशावरून? त्यांचा पृथक् निर्देश केला आहे यावरून. आध्यात्मिक आणि आधिदैविक पदार्थांचा जो येथें पृथक् निर्देश केला आहे तो उपासनेकरितां केला आहे. तेव्हां, जर त्या उपासना पृथक् नसतील, तर तो पृथक् निर्देश निरर्थकच होईल. शंका:—वायु आणि प्राण यांचें स्वरूप एक असल्यामुळें त्यांच्या पृथक् उपासना करतां येत नाहींत असें मीं वर म्हटलें आहे. उत्तर:—हा दोष येत नाहीं. कारण, स्वरूप जरी एक असलें, तरी अवस्था भिन्न भिन्न असल्यामुळें निर्देश पृथक् होऊं शकतील, व त्यामुळें उपासनाही पृथक् होऊं शकतील. आतां, वर जो मंत्र दाखल केला आहे त्याचा 'वायु आणि प्राण यांचें स्वरूप एकच आहे असें सांगण्याचा उद्देश आहे अशा रीतीनेंही तो लावितां येत असल्यामुळें पूर्वीं सांगितलेला जो उपास्य वस्तूंचा भेद त्याचें निराकरण करण्याचें त्याला सामर्थ्य नाहीं.' शिवाय, 'जसा तो या प्राणांमध्यें[11] प्राण आहे तसा या देवतांमध्यें[12] वायु आहे' (बृ. १।५।२२) या श्रुतींत वायु आणि प्राण यांच्यामध्यें उपमानोपमेयभाव सांगितला आहे[13]. या म्हणण्यानें प्राणव्रताचा जो वर उपन्यास केला आहे त्याचेंही व्याख्यान झालें असें समजावें[14]. आतां '(म्हणून त्यानें) एकच व्रत (करावें)' (बृ. १।५।२३) या वाक्यांत जो 'च' शब्द घातला आहे तो 'वाणी वगैरेंचीं व्रतें टाकून देऊन प्राणव्रतच करावें' असें सांगण्याकरितां घातला आहे.

---

१० ज्याअर्थी श्रुति ही अग्नि, सूर्य, चंद्र आणि उदक यांचा संहारकर्ता वायु, आणि वाणी, चक्षु, श्रोत्र व मन यांचा संहारकर्ता प्राण असे दोन निरनिराळे संहारकर्ते सांगत नाहीं, त्याअर्थी प्राण आणि वायु यांचें ऐक्यच श्रुतीला विवक्षित आहे असें निश्चित होतें. यावरून येथें एकच उपासना आहे असें सिद्ध होतें.

११ वाणी वगैरे प्राणांमध्यें.

१२ अग्नि वगैरे देवतांमध्यें.

१३ ज्याप्रमाणें प्राणाला मृत्यु ग्रासीत नाहीं त्याप्रमाणें वायूला मृत्यु ग्रासीत नाहीं अशा रीतीनें प्राण हा उपमान, आणि वायु हा उपमेय असा उपमानोपमेयभाव सांगितला आहे. आतां, एकाच वस्तूमध्यें उपमानोपमेयभाव संभवत नाहीं; यावरून प्राण आणि वायु या उपास्य वस्तूंचा भेद सिद्ध होतो व त्यावरून त्या दोघांच्या उपासना भिन्न भिन्न आहेत असें सिद्ध होतें.

१४ तेव्हां, जरी शेवटीं एकच व्रत सांगितलें आहे, तरी तें 'वायु आणि प्राण यांचें स्वरूप एक आहे' अशा अभिप्रायानें समजतां येतें, म्हणून त्याला 'उपासना भिन्न आहेत' या गोष्टीचें निराकरण करण्याचें सामर्थ्य नाहीं असें समजावें.

आतां वाणी वगैरेंचीं व्रतें मोडलीं आहेत. कारण पुढील श्रुतींत तसेंच सांगितलें आहे :— ‘ मृत्यूनें श्रमरूप होऊन त्यांना धरलें ’ ( बृ. १।५।२१ ) या श्रुतीमध्यें ‘ वाणी वगैरेंचीं व्रतें मोडलीं आहेत ’ असें सांगितलें आहे. वर जो ‘ च ’ हा शब्द घातला आहे तो वायूचें व्रत टाकून देण्याकरितां घातला नाहीं. कारण, ‘ आतां येथून व्रतमीमांसा[१५] ’ ( बृ. १।५।२१ ) असा आरंभ करून श्रुतीनें ‘ वायु आणि प्राण या दोघांचीं व्रतें सारखींच मोडलेलीं नाहींत[१६] ’ असें निश्चित केलें आहे. शिवाय, ‘ एकच व्रत करावें ’ ( बृ. १।५।२३ ) असें म्हणून पुढें ‘ त्याच्या योगानें या देवतेशीं[१७] सायुज्य[१८] व सालोक्य[१९] यांप्रत तो प्राप्त होतो. ’ ( बृ. १।५।२३ ) या वाक्यामध्यें त्या व्रताचें ‘ वायुप्राप्ति ’ हें फल आहे असें सांगून ‘ वायूचें व्रत टाकून दिलेलें नाहीं ’ असें श्रुति दाखविते. या वाक्यांत ‘ देवता ’ या शब्दानें वायु घेतला पाहिजे. कारण, येथें उपासकाला अमर्यादित[२०] वस्तूचें स्वरूप प्राप्त करून घ्यावयाचें आहे. शिवाय, मागें ‘ जो वायु, तोच ही न मावळणारी[२१] देवता होय. ’ ( बृ. १।५।२२ ) या वाक्यांत ‘ देवता ’ हा शब्द वायूला लावला आहे. तसेंच[२२], ‘ ते हे दोघे खरोखर संहारकर्ते आहेत; देवांमध्यें वायु, आणि प्राणांमध्यें प्राण ’ ( छां. ४।३।४ ) या श्रुतीमध्येंही वायु आणि प्राण यांचा भिन्न रूपानें निर्देश केला आहे. तसेंच, ‘ ते हे एक पांचें[२३] आणि दुसरे पांचें[२४] मिळून दहा होत; आणि तोच कृतें[२५] होय ’ ( छां. ४।३।८ ) या

---

१५ व्रतविचार.

१६ वायु आणि प्राण हे दोघे आपआपला व्यापार करतांना दमत नसल्यामुळें त्यांचीं व्रतें श्रमरूपी मृत्यूच्या योगानें नष्ट होत नाहींत. तेव्हां, जरी श्रुतीमध्यें ‘ एकच व्रत ’ असें म्हटलें आहे तरी दोन उपासनांच्या मानानें दोन व्रतें कर्तव्य आहेत असें सिद्ध होतें.

१७ वायुरूपी देवतेशीं.

१८ देवतेच्या शरीरासारखें शरीर प्राप्त होणें.

१९ देवता ज्या लोकांमध्यें असते तो लोक प्राप्त होणें.

२० आणि वायु हीच देवता अमर्यादित आहे. बाकीच्या ज्या या प्रकरणांतील अग्नि, सूर्य, चंद्र आणि उदक या देवता आहेत त्यांचें स्वरूप मर्यादित आहे.

२१ न मावळणारी म्हणजे अविनाशी.

२२ या वाक्यामध्यें ‘ वायु आणि प्राण या दोघांच्या दोन उपासना आहेत ’ असें मानण्याचें आणखी एक कारण दाखविलें आहे.

२३ अग्नि, सूर्य, चंद्र आणि उदक हे चार आणि त्यांचा संहार करणारा वायु मिळून पांच होत.

२४ वाणी, चक्षु, श्रोत्र व मन हे चार आणि त्यांचा संहार करणारा प्राण मिळून पांच होत.

२५ द्यूतामध्यें फाशाच्या ज्या बाजूवर ४ टिंबें असतात त्या बाजूला कृत हें नांव आहे. ३ टिंबाच्या बाजूला त्रेता हें नांव आहे. २ टिंबाच्या बाजूला द्वापार हें नांव आहे व १ टिंबाच्या बाजूला कलि हें नांव आहे. ४ या संख्येमध्यें पूर्वीच्या १, २, ३ या तिन्ही संख्यांचा अंतर्भाव होतो तेव्हां कृतामध्यें म्हणजे चारामध्यें मागील तिन्ही संख्या मिळविल्या असतां एकंदर १० संख्या होते. यावरून कोणत्याही १० पदार्थांना कृत म्हणण्याची वहिवाट आहे.

वाक्यांत देखील त्यांचा भिन्न रूपानेंच उपसंहार केला आहे. तेव्हां यावरून 'वायु आणि प्राण यांच्या पृथकच उपासना केल्या पाहिजेत' असें सिद्ध होतें.

(पुरोडाशांच्या) प्रदानाप्रमाणेंच हें समजावें. ज्याप्रमाणें 'इंद्ररूपी राजाला अकरा कपालांवर पुरोडाश द्यावा. (तसेंच), इंद्ररूपी अधिराजाला[२६] आणि इंद्ररूपी स्वराजाला (अकरा कपालांवर पुरोडाश द्यावा)' (तै. सं. २।३।६) या वाक्यांत सांगितलेली जी त्रिपुरोडाश[२७] इष्टि तिच्यामध्यें 'सर्व देवांप्रत पोंचविणारा[२८] होता (हा पुरोडाश) व्यर्थ होऊं नयेत म्हणून ते (एकदम) हातांत घेतो[२९]' असें सांगितल्यावरून व इंद्र एकच[३०] आहे यावरून ते तीन पुरोडाश बरोबरच द्यावयाचे आहेत कीं काय अशी शंका आली असतां राजत्व[३१] वगैरे गुण भिन्न असल्यावरून व याज्या आणि अनुवाक्या यांची अदलाबदल सांगितली असल्यावरूनें[३२] श्रुतींत सांगितल्याप्रमाणेंच देवता पृथक् असल्यामुळें पुरोडाश पृथकच दिले जातात असें समजतें, त्याप्रमाणें वायु आणि प्राण यांचें एकच स्वरूप असूनही उपास्यरूप अंश पृथक् असल्यामुळें उपासनाही पृथकच आहेत असा (सूत्रकारांचा) अभिप्राय होय. हीच गोष्ट संकर्ष-कांडामध्यें[३३] 'परंतु (देवतांचें) पृथक् ज्ञान असल्यामुळें[३४] देवता पृथक् आहेत' या

२६ अधिराज म्हणजे राजांचा राजा व स्वराज म्हणजे स्वर्गाचा राजा.

२७ ज्या इष्टीमध्यें तीन पुरोडाश दिले जातात ती त्रिपुरोडाश इष्टि होय.

२८ सर्व देवांना हवि देणारा.

२९ जर तो एक एक हवि हातांत घेईल, तर आरंभीं त्या पुरोडाशांतून एक पुरोडाश काढून घेतल्याबरोबर बाकीचे पुरोडाश उच्छिष्ट (उष्टे) झाल्यासारखे होत असल्यामुळें ते देवतांना देण्याला अयोग्य होतील, आणि ते व्यर्थ होतील. म्हणून तो ते हवी एकदम हातांत घेतो.

३० तिन्ही पुरोडाशांची देवता एक इंद्रच आहे.

३१ 'राजत्व' म्हणजे राजा असणें. 'वगैरे' शब्दानें अधिराजत्व आणि स्वराजत्व हे गुण घ्यावे.

३२ अध्वर्यूनें 'मंत्र म्हण' असें सांगितल्यानंतर होता जो मंत्र म्हणतो त्याला 'अनुवाक्या' असें म्हणतात. आणि अध्वर्यूनें 'यजन कर' असें सांगितल्यानंतर होता जो मंत्र म्हणून हवि देतो त्याला 'याज्या' असें म्हणतात. प्रत्येक पुरोडाशाच्या वेळीं एक अनुवाक्या आणि एक याज्या अशा रीतीनें दोन मंत्रांचा उपयोग केला जातो. आतां येथें 'हे इंद्रा! तूं पूर्व दिशेचा राजा आहेस' इत्यादि तीन मंत्र आहेत. त्यांपैकीं पहिल्या मंत्राची पहिल्या पुरोडाशाच्या वेळीं अनुवाक्या करावी आणि दुसऱ्या मंत्राची याज्या करावी. तसेंच, दुसऱ्या पुरोडाशाच्या वेळीं दुसऱ्या मंत्राची अनुवाक्या करावी आणि तिसऱ्या मंत्राची याज्या करावी. तसेंच, तिसऱ्या पुरोडाशाच्या वेळीं तिसऱ्या मंत्राची अनुवाक्या करावी आणि पहिल्या मंत्राची याज्या करावी अशी याज्या आणि अनुवाक्या यांची अदलाबदल करावी असें सांगितलें आहे.

३३ जैमिनीनें पूर्वमीमांसा–सूत्र रचून त्याला परिशिष्ट म्हणून एक संकर्षकांड केलें आहे.

३४ एकच देवता भिन्न भिन्न गुणांच्या योगानें भिन्न भिन्न होते असें ज्ञान होत असल्यामुळें.

सूत्रांत सांगितली आहे. आतां, ज्याप्रमाणें तेथें द्रव्य आणि देवता भिन्न असल्यामुळें याग देखील भिन्न आहेत त्याप्रमाणें येथें विद्या मात्र भिन्न नाहींत. कारण, उपक्रम आणि उपसंहार यांवरून आध्यात्मिक आणि आधिदैविक पदार्थ सांगतांना एकच विद्या सांगितली आहे असें प्रतीत होतें. आतां, ज्याप्रमाणें ( एका ) अग्निहोत्रामध्यें सकाळ आणि संध्याकाळ असे भिन्न काल असल्यामुळें प्रवृत्ति भिन्न असते, त्याप्रमाणें येथें विद्या एक असूनही आध्यात्मिक आणि आधिदैविक पदार्थ भिन्न असल्यामुळें प्रवृत्ति भिन्न असूं शकते. अशा अभिप्रायानेंच सूत्रकारांनीं म्हटलें आहे :—( पुरोडाशांच्या ) प्रदानाप्रमाणेंच हें होय.' ( ४३ )

[ आतां येथून एकोणतिसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें चव्वेचाळीसाव्या सूत्रापासून बावन्नाव्या सूत्रापर्यंत नऊ सूत्रें आहेत. सारांश:— ( सू. ४४ ) 'वाजसनेयि लोकांच्या अग्निरहस्यामध्यें सांगितलेले जे मनोमय वगैरे काल्पनिक अग्नी त्यांचा प्रकरणावरून यज्ञ वगैरे कर्मांशीं संबंध आहे म्हणजे यज्ञांतील अग्नीवरच या अग्नींची भावना करावयाची आहे' असें जरी वाटतें, तरी ते स्वतंत्रच मानले पाहिजेत. कारण 'सर्व लोकांनीं कोणतीहि गोष्ट मनांत आणली तरी ती माझ्या काल्पनिक अग्नीच्या कुंडाचीच रचना आहे अशी कल्पना करावी' अशा अर्थाची पुढें श्रुति आहे. आतां हे काल्पनिक अग्नी स्वतंत्र मानले तरच ही गोष्ट जुळते. नाहीं तर, अग्नींचीं कुंडें प्रत्यक्षच असल्यामुळें त्यांची कल्पना करण्याचें कांहीं कारण नाहीं. याप्रमाणें श्रुतीमध्यें 'हे अग्नी स्वतंत्र आहेत' अशाबद्दल अनेक चिन्हें आहेत; आणि प्रकरणापेक्षां चिन्ह प्रबल असतें. ( सू. ४५ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं तीं चिन्हें अर्थवाद वाक्यामध्यें असल्यामुळें प्रकरणापेक्षां दुर्बल आहेत. तेव्हां पूर्वी सांगितलेल्या कर्मांचे अंगभूत असे हे अग्नीचे विशेष प्रकार आहेत असें म्हटलें पाहिजे. ज्याप्रमाणें 'समुद्ररूप सोमाचें पृथ्वीरूप पात्र घेणें' वगैरे गोष्टी मानसिक असूनहि त्या द्वादशाहनामक यज्ञामध्यें अंगभूत होतात त्याप्रमाणेंच हें होय. ( सू. ४६ ) शिवाय 'हे काल्पनिक अग्नी पूर्वींच्या अग्नीसारखेच आहेत' असा श्रुतीमध्यें अतिदेश केला आहे, त्यावरूनही 'हे काल्पनिक अग्नी पूर्वींच्या अग्नींप्रमाणें कर्माला अंगभूत आहेत' ही गोष्ट सिद्ध होते. ( सू. ४७ ) आतां येथें सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, हे काल्पनिक अग्नी स्वतंत्रच आहेत, ते कर्माला अंगभूत होत नाहींत. कारण 'हे अग्नी खरोखर विद्येचे बांधलेले आहेत' असें श्रुतीनें निर्धारण केलें आहे. ( सू. ४८ ) शिवाय, 'हे अग्नी स्वतंत्र आहेत' याविषयीं श्रुतीमध्यें अनेक चिन्हें आहेत. ( सू. ४९ ) आणि प्रकरणापेक्षां श्रुति वगैरे प्रबल आहेत. तेव्हां 'हे काल्पनिक अग्नी स्वतंत्र आहेत' या गोष्टीचा बाध करतां येत नाहीं. तसेंच 'हे अग्नी स्वतंत्र आहेत' या गोष्टीचीं चिन्हें अर्थवाद वाक्यामध्यें आहेत हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण एखाद्या वाक्याला विनाकारण 'अर्थवाद' म्हणणें योग्य नाहीं. ( सू. ५० ) शिवाय, जर हे काल्पनिक अग्नी यज्ञांतलि अग्नीपेक्षां स्वतंत्र नसतील तर ह्या अग्नींची

स्थापना वगैरे प्रत्यक्षच होत असल्यामुळें जें श्रुतीमध्यें 'ह्या अग्नींचीं स्थापना करणें, विटा रचणें' वगैरे सर्व गोष्टी मनानेंच कल्पाव्या' असें सांगितलें आहे तें विरुद्ध होईल. शिवाय, 'ह्या काल्पनिक अग्नींपैकीं प्रत्येक अग्नि पूर्वींच्या (म्हणजे यज्ञांतल्या) अग्नीएवढा आहे' असा यज्ञांतील अग्नीविषयीं येथें श्रुतीनें आपला अनादरच दाखविला आहे. आतां, श्रुतीमध्यें जो अतिदेश केला आहे त्याचा 'यज्ञांतील अग्नि आणि काल्पनिक अग्नी यांचें अग्निस्वरूप धर्मानें सादृश्य आहे' इतकाच अभिप्राय आहे. 'कर्माला अंगभूत असणें या धर्मानें त्या दोघांचें सादृश्य आहे' असा त्याचा अभिप्राय नाहीं. ज्याप्रमाणें शांडिल्यविद्या वगैरे विद्या स्वतंत्र आहेत, किंवा ज्याप्रमाणें 'अवेष्टि' नामक इष्टि ही राजसूय प्रकरणामध्यें सांगितली असूनहि ती स्वतंत्रच मानली जाते, त्याप्रमाणेंच येथें समजावें. (सू. ५१) आतां 'समुद्ररूप सोमाचें पृथ्वीरूप पात्र घेणें' वगैरे गोष्टींप्रमाणें जरी हे अग्नी मानसिक आहेत तरी त्याप्रमाणें हे कर्माला अंगभूत मात्र होत नाहींत. कारण एखाद्या गोष्टीनें दोन पदार्थांचें सादृश्य असलें म्हणजे त्यांचें सर्व गोष्टीनें सादृश्य असलेंच पाहिजे असा कांहीं नियम नाहीं. (सू. ५२) शिवाय पुढील श्रुति पाहिली असतां 'केवल विद्येचाच विधि सांगण्याचा तिचा उद्देश आहे, कर्माच्या अवयवाचा विधि सांगण्याचा नाहीं' असें आढळून येतें. तसेंच, मागील श्रुतीवरूनही असेंच समजतें. आतां श्रुतीनें जो या विद्येचा अग्निक्रियेशीं संबंध लाविला आहे तो येथें अग्निक्रियेच्या पुष्कळ अवयवांची मनोव्यापारावर भावना करावयाची असल्यामुळेंच लाविला आहे. तेव्हां त्यावरून 'ही विद्या कर्माला अंगभूत आहे' ही गोष्ट सिद्ध होत नाहीं असें समजावें. ]

## लिङ्गभूयस्त्वात्तद्धि बलीयस्तदपि ॥ ४४ ॥

### ४४ अनेक चिन्हें[1] असल्यामुळें (हे अग्नी विद्यात्मकच आहेत). तें (म्ह. चिन्ह प्रकरणापेक्षां) प्रबल आहे हें (जैमिनीनें सांगितलें-) च आहे. (२९)

वाजसनेयी लोक हे अग्निरहस्यांतील 'हें पूर्वीं खरोखर सत् नव्हतेंच' या ब्राह्मणामध्यें मनाला उद्देशून असें म्हणतात :—त्यानें आपले पूजनीय, मनोमय आणि मनाचे बांधलेले असे छत्तीस हजार अग्नी पाहिले'[2] इत्यादि. तसेंच, पुढें

१ लिंग.

२ सृष्टीच्या पूर्वीं कांहींच नव्हतें. नंतर मन उत्पन्न झालें. त्या मनानें आपणाकडेच पाहिलें तों छत्तीस हजार अग्नी त्याच्या दृष्टीस पडले. वास्तविक रीतीनें आपल्या (म्हणजे मनाच्या) ज्या छत्तीस हजार वृत्ती (म्हणजे व्यापार) त्या त्याच्या दृष्टीस पडल्या. परंतु श्रुतीनें ह्या वृत्तींवरच अग्नीची भावना केली आहे. मनुष्याच्या आयुष्याचे परिमाण शंभर वर्षें आहे. त्या शंभर वर्षांचे दिवस छत्तीस हजार होतात व प्रत्येक दिवसाची एक मनोवृत्ति असें धरून येथें मनाच्या वृत्तींना छत्तीस हजार ही संख्या लाविली आहे. आतां, वास्तविक रीतीनें जरी मनाची वृत्ति ही क्षणोक्षणीं

'वाणीचे बांधलेले[3], प्राणाचे[4] बांधलेले, डोळयांचे बांधलेले, कानांचे बांधलेले, आणि कर्माचे[5] बांधलेले, आणि अग्नीचे[6] बांधलेले' या वाक्यांत ते दुसऱ्या काल्पनिक अग्नींचा निर्देश करतात. आतां, येथें असा संशय येतो कीं हे 'मनाचे बांधलेले' वगैरे अग्नी क्रियेशीं[7] संबद्ध आहेत म्हणजे त्या क्रियेला अंगभूत आहेत, किंवा केवल विद्यात्मक आहेत म्हणजे स्वतंत्र आहेत[8]. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं प्रकरणावरून हे अग्नी क्रियेशीं संबद्ध आहेत असें समजतें. या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात. हे अग्नि स्वतंत्र आहेत. ( कशावरून ? ) अनेक चिन्हें आहेत यावरून. हे अग्नी केवलविद्यात्मक आहेत या गोष्टीचें समर्थन करणारीं अनेक चिन्हें या ब्राह्मणांमध्यें[9] असलेलीं आढळून येतात. उदा०—'ज्या ज्या गोष्टीचा हीं ( सर्व ) भूतें मनामध्यें संकल्प करतात, ती या ( अग्नीं- ) चीच कृति होय[10]'; 'जो ( मनुष्य ) असें जाणतो तो निजला असतां ( देखील ) त्याच्याकरितां सर्व भूतें सदोदित ते हे अग्नी बांधतात[11]'

---

देखील बदलते, तरी एका दिवसांत होणाऱ्या मनोवृत्ती मिळून एकच मनोवृत्ति येथें धरली आहे. हे अग्नी मनोवृत्तिरूप असल्यामुळें ह्या अग्नींना 'मनोमय' असें म्हटलें आहे. ज्याप्रमाणें लोकांमध्यें अग्नींचीं कुंडें विटांचीं बांधलेलीं असतात, त्याप्रमाणें ह्या अग्नींची कुंडें मनाच्या वृत्तीचीं बांधलेलीं आहेत. ह्या अभिप्रायानेंच येथें अग्नींना 'मनाचे बांधलेले' असें म्हटलें आहे.

३ वाणी प्राण वगैरेंनीं आपआपले जे व्यापार तद्रूपी अग्नी पाहिले.

४ घ्राणेंद्रियाचें.

५ वाणीखेरीज बाकींच्या हस्त, पाद वगैरे कर्मेंद्रियांचे.

६ त्वगिंद्रियाचे ( र. ). जाठराग्नीचे ( ब्र. ).

७ यज्ञ वगैरे कर्मांशीं.

८ म्हणजे ज्याप्रमाणें लोकांमधील अग्नींचा यज्ञ वगैरे कर्मांशीं संबंध असतो, त्याप्रमाणें या काल्पनिक अग्नींचा यज्ञ वगैरे कर्मांशीं बिलकूल संबंध नाहीं.

९ या अग्निरहस्यनामक ग्रंथामध्यें.

१० 'सर्व लोकांनीं कोणतीही गोष्ट मनांत आणली तरी ती माझ्या मनोवृत्तिरूपी काल्पनिक अग्नींचीच कृति आहे म्हणजे माझ्या अग्नींच्या कुंडांचीच रचना आहे असें मनांत आणावें' असा या श्रुतीचा अर्थ होय. या चिन्हावरून हे अग्नी कर्माला अंगभूत नव्हेत असें सिद्ध होतें. कारण, जर हे काल्पनिक अग्नी कर्माला अंगभूत असतील, तर 'कोणतीही गोष्ट मनांत आणिली असतां ती माझ्या अग्नींचीच कृति आहे' असें त्याला म्हणतां येणार नाहीं. कारण, ज्या गोष्टी यज्ञ वगैरे कर्मांना अंगभूत असतात त्या जशा सांगितल्या असतील तशाच कराव्या लागतात.

११ काल्पनिक अग्नी जाणणारा मनुष्य जरी निजला असला, तरी त्याच्या अग्नींची ( म्हणजे अग्निकुंडाची ) रचना सर्व लोक नेहमीं करतात असा या श्रुतीचा अर्थ होय. आतां, जर हे काल्पनिक अग्नी कर्मांगभूत असतील तर त्यांची रचना हव्या त्या वेळीं करतां येणार नाहीं. कारण, कर्माला अंगभूत अशा ज्या गोष्टी असतात त्या नियमित कालींच केल्या जातात. तेव्हां यावरूनही हे अग्नी स्वतंत्र आहेत असें सिद्ध होतें.

इत्यादि. आतां, प्रकरणापेक्षां चिन्ह ( लिंग ) प्रबल आहे. ही गोष्ट पहिल्या कांडामध्यें ३।३।१४ या सूत्रांत ( जैमिनीनें ) स्पष्ट केलीच आहे.[13] ( ४४ )

पूर्वविकल्पः प्रकरणात्स्यात्क्रिया मानसवत् ॥ ४५ ॥

४५ प्रकरणावरून मागल्या ( अग्नीचा ) हा एक प्रकार आहे. आणि ( हे अग्नी ) क्रियेला ( अंगभूत ) आहेत. मानसिक ( सोमपात्रा- ) प्रमाणें हें होय. ( २९ ).

( पूर्वपक्षी म्हणतोः– ) 'हे अग्नी स्वतंत्र आहेत आणि ते दुसऱ्या कशाला अंगभूत नाहींत' हें म्हणणें बरोबर नाहीं. प्रकरणावरून असें निश्चित होतें कीं मागें जो क्रियास्वरूप[1] अग्नि सांगितला आहे त्याचाच हा एक विशेष प्रकार सांगितला आहे; तो स्वतंत्र नाहीं. शंकाः–प्रकरणापेक्षां लिंग प्रबल आहे. उत्तरः–हें खरें आहे. परंतु लिंगांमध्यें देखील वर सांगितलेल्या प्रकारचें लिंग प्रकरणापेक्षां प्रबल होत नाहीं. कारण ज्या वाक्यांत हें लिंग सांगितलें आहे त्या वाक्याचें 'काल्पनिक अग्नीची प्रशंसा करणें' हें तात्पर्य असल्यामुळें हें केवळ अर्थवादवाक्य आहे. आतां, मूल प्रमाण मिळत नसलें तर अर्थवादाची 'गुणवाद[2]' या रूपानेंही उपपत्ति करतां येत असल्यामुळें त्या अर्थवादांत आलेलें लिंग हें प्रकरणाचा बाध करूं शकत नाहीं. तेव्हां, जरी हे अग्नी काल्पनिक आहेत तरी प्रकरणावरून ते क्रियेशीं संबद्ध आहेत असें निश्चित होतें. मानसिक ( पात्रा- ) प्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें 'द्वादशाह[3]' नामक यज्ञाच्या 'अविवाक्य' नामक दहाव्या दिवशीं पृथ्वीरूप पात्रामध्यें प्रजापतिरूप देवतेकरितां घेतला जाणारा जो समुद्ररूप सोम त्याच्या संबंधानें 'सोमपात्र घेणें, ( घेतल्यानंतर ) त्याला आपल्या जागीं ठेवणें, ( नंतर ) सोमाचा होम करणें, (होम करून) बाकी राहिलेला भाग घेणें, ( नंतर तो पिण्याकरतां

---

१२ 'इत्यादि' शब्दानें पुढील गोष्ट घ्यावीः—ह्या काल्पनिक अग्नींचीं छत्तीस हजार संख्या आहे; आणि यज्ञ वगैरे कर्मांना तर इतक्या अग्नींची जरूर नसते. तेव्हां यावरूनही हे काल्पनिक अग्नी कर्मांगभूत नव्हेत असें सिद्ध होतें.

१३ अ. ३ पा. ३ सू. २५ टीप २१ पहा.

१ क्रियास्वरूप अग्नि म्हणजे कर्माला अंगभूत असा अग्नि.

२ अ. ३ पा. ३ सू. ४२ टी. २४ पहा.

३ ज्या यज्ञाला द्वादश म्हणजे बारा अह म्हणजे दिवस लागतात त्या यज्ञाला 'द्वादशाह' म्हणतात. ह्या यज्ञाच्या दहाव्या दिवसाला 'अ-वि-वाक्य' म्हणतात. कारण त्या दिवशींचें सर्व कर्म मानसिक असल्यामुळें त्या दिवशीं 'वि' म्हणजे अनेक प्रकारचीं 'वाक्यें' म्हणजे मंत्र हे 'अ' म्हणजे ( म्हणावयाचे ) नसतात.

ऋत्विजांनीं परस्परांना) बोलावणें, (नंतर) तो पिणें' इत्यादि ज्या क्रिया सांगितल्या आहेत त्या मानसिक सांगितल्या आहेत. आतां हें विशेष प्रकारचें पात्र जरी मानसिकच आहे तरी क्रियेचें प्रकरण चाललें असल्यामुळें तें पात्र क्रियेला अंगभूतच होतें; त्याप्रमाणें हे विशेष प्रकारचे अग्नी देखील (क्रियेला अंगभूतच आहेत) असा सूत्रकारांचा अभिप्राय होय. (४५)

## अतिदेशाच्च ॥ ४६ ॥

### ४६ अतिदेशावरूनही (या अग्नींचा क्रियेशीं संबंध सिद्ध होतो). (२९)

'हे अग्नी क्रियेशीं संबद्ध आहेत' या गोष्टीचें पुढील अतिदेशावरूनही समर्थन होतें:—'हे छत्तीस हजार पूजनीय अग्नी आहेत. त्यांपैकीं प्रत्येक (अग्नि) मागें (सांगितलेल्या) या (अग्नी-) एवढा आहे'. आतां जेथें सादृश्य आहे तेथेंच अतिदेश प्रवृत्त होतो. तेव्हां पूर्वींचा विटांचा बांधलेला आणि (म्हणून) क्रियेशीं संबद्ध असलेला असा जो अग्नि त्याचा काल्पनिक अग्नींच्या ठिकाणीं अतिदेश केला असल्यामुळें हे काल्पनिक अग्नी क्रियेशीं संबद्ध आहेत असें वरील श्रुति दाखविते. (४६)

## विद्यैव तु निर्धारणात् ॥ ४७ ॥

### ४७ परंतु (हे अग्नी) विद्यात्मकच आहेत; कारण (श्रुतीचें) निर्धारण[१] आहे. (२९)

सूत्रांतील 'परंतु' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो. हे मनाचे बांधलेले वगैरे अग्नी स्वतंत्र आहेत म्हणजे विद्यात्मकच आहेत; हे यज्ञक्रियेला अंगभूत नाहींत. कारण श्रुति असें निर्धारण करते:—'ते अग्नी खरोखर विद्येचे बांधलेले आहेत[२]'. 'जो असें जाणतो त्याच्याकरितां हे (अग्नी) विद्येनेंच बांधले जातात'.

## दर्शनाच्च ॥ ४८ ॥

### ४८ चिन्हावरूनही (या अग्नींचें स्वातंत्र्य सिद्ध होतें). (२९)

'हे अग्नी स्वतंत्र आहेत' अशाविषयीं चिन्हेंही दृष्टीस पडतात. तीं वर सू. ४४ मध्यें दाखल केलींच आहेत. (४८)

---

१ (सू. ४६) कर्मांगभूत अग्नीएवढा.

१ (सू. ४७) निश्चय.

२ हें पुढें ४९ सूत्रावरच्या भाष्यावरून स्पष्ट होईल.

शंका:—इतर मूल प्रमाण जर मिळत नसेल, तर नुसत्या लिंगावरून देखील कोणतीही गोष्ट सिद्ध होत नाहीं; म्हणून लिंगाचा त्याग करून प्रकरणाच्या जोरावर आम्हीं हे अग्नी क्रियेला अंगभूत आहेत असें वर निश्चित केलें आहे. या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतातः—

**श्रुत्यादिबलीयस्त्वाच्च न बाधः ॥ ४९ ॥**

**४९ परंतु श्रुति वगैरे प्रबल असल्यामुळें ( ' हे अग्नी स्वतंत्र आहेत ' या मताचा ) बाध होत नाहीं. ( २९ )**

हे अग्नी क्रियेला अंगभूत आहेत असें प्रकरणाच्या जोरावर निश्चित करून ' ते अग्नी स्वतंत्र आहेत ' या मताचा अशा रीतीनें बाध करणें बरोबर नाहीं. कारण श्रुति वगैरे ( हीं प्रमाणें ) प्रबल आहेत. श्रुति, लिंग आणि वाक्य हीं प्रमाणें प्रकरणापेक्षां अधिक प्रबल आहेत असें पूर्वमीमांसेंत ( अ. ३ पा. ३ सू. १४ ) यामध्यें सिद्ध केलें आहे. तीं तीन प्रमाणें येथें ' अग्नी स्वतंत्र आहेत ' या मताचें समर्थन करतात असें दृष्टीस पडतें. उदा०—प्रथमतः पुढील श्रुति पहा:–' ते हे खरोखर विद्येचेच बांधलेले आहेत[2] ' तसेंच पुढील लिंग पहा :—' तो निजला असतांना देखील त्याच्याकरितां सर्व भूतें सदोदित हे अग्नी बांधतात[3] '. तसेंच, पुढील वाक्य देखील पहा:–' जो असें जाणतो त्याच्याकरितां हे अग्नी विद्येनेंच बांधले जातात[4] '. आतां, ' विद्येचेच बांधलेले आहेत ' अशी जी अवधारण[5]युक्त श्रुति आहे ती ' हे अग्नी क्रियेशीं संबद्ध आहेत ' असें मानलें असतां बाधित होईल. शंका:—हें जें श्रुतींत अवधारण केलें आहे तें ' या अग्नींना बाह्य साधनांची जरूर नाहीं ' अशा अभिप्रायानें केलें आहे[6] असें म्हणतां येईल. उत्तर :—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण तशा अभिप्रायानें ( तें अवधारण केलें आहे असें मानलें तर ) ' विद्येचे बांधले आहेत ' या

---

१ अ. ३ पा. ३ सू. २५ टी. २१ पहा.

२ ' विद्येचेच बांधलेले आहेत ' म्हणजे केवळ काल्पनिकच आहेत. यावरून अर्थातच या अग्नींचा कर्माशीं बिलकूल संबंध नाहीं असें स्पष्ट होतें.

३ अ. ३ पा. ३ सू. ४४ टी. ११ पहा.

४ या वाक्यावरून वर दाखविलेल्या ' ते हे खरोखर विद्येचेच बांधलेले आहेत ' या श्रुतीमध्यें सांगितलेली गोष्ट सिद्ध होते.

५ निश्चय दाखविणारी.

६ ' हे अग्नी विद्येचेच बांधलेले आहेत ' म्हणजे केवल काल्पनिकच आहेत. यावरून या अग्नींना विटा वगैरे बाह्य साधनांची जरूर नाहीं; म्हणजे या अग्नींचीं कुंडें विटा वगैरेंनीं बांधलेलीं नाहींत इतकेंच सिद्ध होतें. परंतु या अग्नींचा यज्ञकर्माकडे उपयोग करूं नये असें या श्रुतीवरून सिद्ध होत नाहीं असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

वाक्यांत जें या अग्नीचें स्वरूप दाखविलें आहे तेवढ्यावरूनच 'या अग्नींना बाह्य साधनांची जरूर नाहीं' ही गोष्ट समजण्याचें काम होत असल्यामुळें तें अवधारण व्यर्थ होईल. कारण, 'बाह्य साधनांची जरूर नसणें' हें या अग्नींचें स्वरूपच आहे. आतां, जरी या अग्नींना बाह्य साधनांची जरूर नाहीं, तरी मानसिक पात्राप्रमाणें त्यांचा क्रियेशीं संबंध असेल अशी जी शंका येते ती दूर करणें हा त्या अवधारणाचा उपयोग आहे असें मानलें म्हणजे तें अवधारणच उपयोगी आहे असें म्हणतां येईल. तसेंच, 'जो असें जाणतो तो निजला असतांना किंवा जागा असतांना त्याच्याकरितां सर्व भूतें सदोदित हे अग्नी बांधतात' या वाक्यांत जो सदोदितपणा सांगितला आहे तो 'हे अग्नी स्वतंत्र आहेत' असें मानलें तरच जुळतो. ज्याप्रमाणें वाणी आणि प्राण एतद्रूप जें काल्पनिक अग्निहोत्र त्याच्या संबंधानें 'तेव्हां तो वाणीमध्यें प्राणाचें हवन करतो; तेव्हां तो प्राणामध्यें वाणीचें हवन करतो' (कौ. २।५) असें म्हणून पुढें श्रुति असें सांगतेः—'या अनंत आणि अमृत अशा आहुती तो जागा असतांना आणि निजला असतांना सतत देतो' (कौ० २।५), त्याप्रमाणेंच या काल्पनिक अग्नींचा सततपणा श्रुति सांगते असें समजावें. आतां 'या अग्नींचा क्रियेशीं संबंध आहे' असें मानलें तर क्रियेचा प्रयोग अल्प कालांत होत असल्यामुळें या अग्नींचा नेहमीं प्रयोग होतो असें मानतां येणार नाहीं[11]. शिवाय, येथें लिंग हें केवळ अर्थवाद-वाक्यामध्यें आलेलें आहे असेंही मानणें सयुक्तिक नाहीं. कारण, जेथें विध्यर्थी क्रियापदें स्पष्ट उपलब्ध होतात तेथें जें (दुसरें) साधें[12] वाक्य असतें तें केवळ अर्थवादरूप आहे असें म्हणणें बरोबर आहे. परंतु येथें विधिवाक्य स्पष्ट उपलब्ध होत नसल्यामुळें जें साधें वाक्य येथें उपलब्ध होतें त्यावरूनच या अग्नींच्या

---

७ काल्पनिक अग्नींचे.

८ मागें सू. ४५ पहा.

९ अ. ३ पा. ३ सू. ४४ टी. ११ पहा.

१० मनुष्याला फार वेळ एकसारखें बोलतां येत नाहीं; तर मध्यें त्याला दम खावा लागतो हें प्रसिद्धच आहे. यावरून वाणीचा व्यापार (बोलणें) आणि प्राणाचा व्यापार (दम खाणें) हे एकदम होत नाहींत असें सिद्ध होतें. तेव्हां बोलतांना वाणीरूप अग्नीमध्यें प्राणाची म्हणजे प्राणाच्या व्यापाराची तो आहुति देतो, आणि दम खातांना प्राणरूप अग्नीमध्यें वाणीची म्हणजे वाणीच्या व्यापाराची आहुति देतो, अशा दोन प्रकारच्या भावना या श्रुतीमध्यें सांगितल्या आहेत. ह्या आहुती जेवणें, निजणें वगैरे कोणतेही व्यापार करीत असतांना बंद न होतां जन्मापासून मरणापर्यंत एकसारख्या चालूच असतात; म्हणून त्या अनंत आहेत म्हणजे त्यांचा अंत लागत नाहीं; व अमृत म्हणजे अविनाशी आहेत.

११ यज्ञकर्म सदोदित चालू नसल्यामुळें त्या अग्नींचा यज्ञकर्माकडे सदोदित उपयोग होतो असें मानतां येणार नाहीं.

१२ ज्यामध्यें विध्यर्थी क्रियापद घातलें नाहीं असें.

ज्ञानाचा येथें विधि सांगितला आहे असें मानणें भाग पडतें.[13] तेव्हां तो विधि त्या साध्या वाक्याला अनुसरूनच मानला पाहिजे. आणि ज्याअर्थी साध्या वाक्यामध्यें अग्नीचा सततपणा सांगितलेला दृष्टीस पडतो, त्याअर्थी विधिवाक्यामध्यें देखील तसेंच सांगितलें आहे असें मानलें पाहिजे. तेव्हां यावरून 'हे अग्नी स्वतंत्र आहेत' असें अर्थात् सिद्ध होतें. या (व्याख्याना-)च्या योगानें 'ज्या ज्या गोष्टीचा हीं (सर्व) भूतें मनामध्यें संकल्प करतात, ती त्या (अग्नी-) चीच कृति होय' इत्यादि श्रुतीचें व्याख्यान झालें असें समजावें.[14] तसेंच 'जो असें जाणतो' हें वाक्य देखील या अग्नींचा विशेष प्रकारच्या पुरुषांशींच संबंध दाखवीत असल्यामुळें तें 'या अग्नींचा यज्ञाशीं संबंध आहे' ही गोष्ट सहन करीत नाहीं.[15] तेव्हां यावरून 'हे अग्नी स्वतंत्र आहेत' हें मतच पसंत आहे असें सिद्ध झालें. (४९)

## अनुबन्धादिभ्यः प्रज्ञान्तरपृथक्त्ववद्दृष्टश्च तदुक्तम् ॥ ५० ॥

**५० संबंध वगैरेंवरून (हे अग्नी स्वतंत्र आहेत असें समजतें). पृथक् अशा इतर विद्यांप्रमाणें (हें होय. यासारख्या दुसऱ्या गोष्टीही प्रकरणापासून काढून घेतां येतात असें) आढळतें. हें (जैमिनीनें) सांगितलें आहे. (२९)**

आणखी या कारणास्तवही प्रकरणाचा अनादर करून 'मनाचा बांधलेला' वगैरे अग्नी स्वतंत्र आहेत असें समजावें:—मन वगैरेंच्या व्यापारांशीं क्रियेच्या अव-

१३ 'ज्या ज्या गोष्टीचा हीं सर्व भूतें मनामध्यें संकल्प करतात' इत्यादि जीं अर्थवाद-वाक्यें ४४ व्या सूत्रामध्यें दाखविलीं आहेत तीं नुसतीं या अग्निविद्येची प्रशंसा करणारीं आहेत म्हणजे गुणवाद आहेत असें समजूं नये; तर स्वतःचा अर्थ दाखविण्याविषयींही त्यांचें तात्पर्य आहे असें समजावें. आतां त्या अर्थांचा स्वतंत्र विधि नसल्यामुळें या अर्थवादांवरूनच विधीची कल्पना करावी. म्हणजे 'ज्या ज्या गोष्टीचा हीं सर्व भूतें मनामध्यें संकल्प करतात ती त्या (अग्नीं-) चीच कृति होय म्हणजे माझ्या अग्निकुंडाचीच रचना होय अशी भावना करावी; 'जो मनुष्य असें जाणतो त्यानें मी निजलों असतां देखील माझ्याकरितां सर्व भूतें सदोदित हे अग्नी बांधतात अशी भावना करावी' असे विधि सांगण्याविषयीं त्या अर्थवादांचें तात्पर्य आहे असें समजावें. तेव्हां यावरून मागें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें होतें कीं 'हें लिंग अर्थवादवाक्यांमधील असल्यामुळें म्हणजे विधिवाक्यांमधील नसल्यामुळें प्रकरणापेक्षां प्रबल नाहीं' तें बरोबर नाहीं असें सिद्ध झालें.

१४ मागील टी. १३ पहा.

१५ 'जो असें जाणतो त्याच्याकरितां हे अग्नी विद्येनेंच बांधले जातात' या वाक्यामध्यें काल्पनिक अग्नींचा ही अग्निविद्या जाणणाऱ्या मनुष्याशींच संबंध दाखविला आहे. जर या अग्नींचा यज्ञाशीं संबंध असेल, तर अर्थातच यज्ञ करणाऱ्या सर्व मनुष्यांशीं त्यांचा संबंध होणार असल्यामुळें हें वाक्य जुळणार नाहीं.

१ कर्माला अंगभूत अशा ज्या गोष्टी त्यांचा.

यवांची श्रुतीनें संबंध लाविला आहे. उदा०. 'त्या (अग्नीं-)ची मनानेंच स्थापना करावीं, मनानेंच (विटा) रचाव्या, मनानेंच पात्रें घ्यावीं, मनानेंच (उद्गाता वगैरेंनीं) स्तवन करावें, मनानेंच (होता वगैरेंनीं) पठन करावें;' (तसेंच) 'जें दुसरें, कांहीं कर्म यज्ञामध्यें (पुरुषाकरितां) केलें जातें, जें कांहीं कर्म यज्ञाकरितां केलें जातें तें (सर्व) मनोमय कर्म त्या मनोमय आणि मनानें बांधलेल्या (अग्नी-) च्या ठिकाणीं मनानेंच करावें' इत्यादि. आतां हा जो (मन वगैरेंच्या व्यापारांशीं क्रियेच्या अवयवांचा) संबंध लाविला आहे तो भावनेकरतां लाविला आहे; आणि क्रियेचे अवयव हे प्रत्यक्षच असल्यामुळें भावनेच्या योगानें ते प्राप्त करून घेण्याजोगे नाहींत. आतां उद्गीथ वगैरेंच्या उपासनांप्रमाणें या उपासनेचा अवयवांशीं संबंध असल्यामुळें ही उपासना क्रियेशीं संबद्ध असेल अशी शंका घेऊं नये. कारण (दोन्ही ठिकाणीं) श्रुती भिन्न प्रकारच्या आहेत. कारण या ठिकाणीं क्रियेचा एखादा अवयव घेऊन त्यावर 'हें अमुक' अशी भावना करावी असें श्रुति म्हणत नाहीं; तर छत्तीस हजार निरनिराळे मनोव्यापार घेऊन, ज्याप्रमाणें (इतर ठिकाणीं) पुरुषावर यज्ञ वगैरेंची भावना केली आहे त्याप्रमाणें, त्या मनोव्यापारांवर अग्नीच्या स्वरूपाची आणि पात्र वगैरेंची श्रुति भावना करिते. आतां (छत्तीस हजार ही) जी संख्या श्रुतीमध्यें सांगितली आहे ती (मूळ) पुरुषाच्या आयुष्याचे जे दिवस त्यांच्या ठिकाणीं दृष्टीस पडत असल्यामुळें त्या पुरुषाशीं संबद्ध जे मनोव्यापार त्यांच्यावर तिचा आरोप केला जातो असें समजावें. तेव्हां संबंधावरून 'मनाचा बांधलेला' वगैरे अग्नी स्वतंत्र आहेत असें सिद्ध होतें.

(सूत्रांतील) 'वगैरे' शब्दानें अतिदेश वगैरे प्रमाणें देखील संभवतील तशीं घ्यावीं. उदा०—'त्यांच्यापैकीं एकेक पूर्वींच्या अग्नीएवढा आहे ही श्रुति क्रियामय

---

२ ह्या श्रुतीमध्यें अग्नि स्थापन करणें, विटा रचणें, पात्रें घेणें वगैरे ज्या कर्माला अंगभूत गोष्टी सांगितल्या आहेत त्यांचा 'त्या सर्व मनानेंच कराव्या' असा मन वगैरेंच्या व्यापाराशीं संबंध लाविला आहे.

३ जर ह्या काल्पनिक अग्नींचा यज्ञकर्माशीं संबंध असेल, तर यज्ञामध्यें अग्नि स्थापन करणें वगैरे गोष्टी प्रत्यक्षच होत असल्यामुळें त्यांची भावना करण्याचें कांहीं कारण नाहीं. तेव्हां भावनेकरतां जो हा श्रुतीमध्यें संबंध लाविला आहे तो व्यर्थ होईल. तात्पर्य–ह्या श्रुतीवरून या काल्पनिक अग्नींचा यज्ञकर्माशीं संबंध नाहीं असें सिद्ध होतें.

४ उद्गीथ हें मूळचें कर्माला अंगभूत असल्यामुळें त्या उद्गीथाची जी उपासना सांगितली आहे तीही कर्माला अंगभूत होते हें बरोबरच आहे. परंतु येथें मनाचे व्यापार हे मूळचे कर्मांगभूत नसल्यामुळें त्यांची जी अग्निरूपानें उपासना सांगितली आहे ती कर्मांगभूत होत नाहीं असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

५ अ. ३ पा. ३ सू. ४४ टी. २ पहा.

अग्नीच्या माहात्म्याचा[६] ज्ञानमय[७] अशा प्रत्येक अग्नीच्या ठिकाणीं अतिदेश करून क्रियेबद्दल आपला अनादर दाखविते[८]. आतां, जरी या अग्नींचा क्रियेशीं संबंध मानला, तरी या पुढील अग्नींचा[९] मागील अग्नीऐवजीं[१०] विकल्पानें[११] उपयोग केला जाईल असें म्हणतां येत नाहीं. कारण 'आहवनीयाला[१२] धारण करणें' वगैरे ज्या व्यापारांच्या योगानें पूर्वीचा अग्नि[१३] क्रियेला साहाय्य करतो त्या व्यापारांच्या योगानें पुढील अग्नी[१४] क्रियेला साहाय्य करूं शकत नाहींत[१५]. आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे[१६] कीं 'सादृश्य असतांनाच अतिदेश प्रवृत्त होत असल्यामुळें अतिदेश हा माझ्या मताचेंच पुष्टीकरण करतो, त्याचें 'आमच्या मतींही (काल्पनिक अग्नि आणि खरा अग्नि यांमध्यें) अग्नित्वरूप सादृश्य असल्यामुळें अतिदेश संभवतो' असें म्हणण्यानें खंडन झालें असें समजावें. कारण, काल्पनिक अग्नींना देखील अग्नित्व आहेच. शिवाय, श्रुति वगैरे प्रमाणें (आम्हांला अनुकूल आहेत हें) आम्हीं वर दाखविलेंच आहे. तेव्हां अशा रीतीनें 'संबंध' वगैरे प्रमाणांवरून 'मनाचा बांधलेला' वगैरे अग्नी स्वतंत्र आहेत

---

६ यज्ञामधील प्रसिद्ध अग्नीच्या सामर्थ्याचा.

७ काल्पनिक.

८ कारण, ज्याअर्थी काल्पनिक अशा प्रत्येक अग्नीमध्यें यज्ञांतील अग्नीचें सामर्थ्य आहे असें श्रुति सांगते, त्याअर्थी यज्ञांतील अग्नींना सोडून या काल्पनिक अग्नींविषयींच लोकांची प्रवृत्ति व्हावी म्हणजे प्रत्यक्ष कर्म करण्याचें सोडून लोकांनीं भावना करावी असा या श्रुतीचा अभिप्राय स्पष्ट दिसतो. यावरून ही श्रुति कर्माविषयीं अनादर दाखविते असें सिद्ध होतें, आतां जर हे काल्पनिक अग्नी कर्माला अंगभूत असतील, तर अग्नींची भावना करणाऱ्या लोकांनाही प्रत्यक्ष अग्नीची जरूर लागत असल्यामुळें कर्माविषयीं अनादर दाखविणारी ही श्रुति विरुद्ध होईल. तेव्हां या श्रुतीवरून हे काल्पनिक अग्नी कर्माला अंगभूत नव्हेत असें सिद्ध होतें.

९ मन वगैरेंच्या व्यापारांनीं बांधलेल्या अशा काल्पनिक अग्निकुंडांचा.

१० विटांनीं बांधलेल्या अग्निकुंडाऐवजीं.

११ 'यज्ञामध्यें एखादे वेळीं विटांनीं बांधिलेलें अग्निकुंड घ्यावें किंवा एखादे वेळीं काल्पनिक अग्निकुंड घ्यावें हा विकल्प होय; हाच वरील श्रुतीचा अभिप्राय आहे, कर्माविषयीं अनादर दाखविण्याविषयीं तिचा अभिप्राय नाहीं' असें विकल्प मानणाऱ्या शंकाकाराचें तात्पर्य आहे.

१२ आहवनीयनामक एका प्रकारच्या अग्नीला.

१३ विटांचें रचलेलें अग्निकुंड.

१४ मनोवृत्तींचें रचलेलें काल्पनिक अग्निकुंड.

१५ तेव्हां अर्थातच येथें विकल्प घेतां येत नाहीं. कारण ज्या दोन वस्तूंचा एक तऱ्हेनें उपयोग होतो त्या वस्तूंमध्येंच विकल्प घेतां येतो. मागें अ. ३ पा. २ सू. ७ टी. ९ पहा.

१६ सू. ४६ पहा.

असें सिद्ध होतें. पृथक् अशा इतर विद्यांप्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें 'शांडिल्यविद्या' वगैरे इतर विद्या आपआपल्या संबंधांना युक्त असल्यामुळें कर्मापासून आणि इतर विद्यांपासून पृथकच म्हणजे स्वतंत्रच आहेत, त्याप्रमाणेंच येथेंही समजावें. शिवाय, राजसूय प्रकरणामध्यें सांगितलेली जी अवेष्टिनामक इष्टि ती त्या प्रकरणापासून काढून घेतलेली दृष्टीस पडते. कारण त्या इष्टीचा तीन वर्णांशीं संबंध आहे; आणि राजसूय-नामक यज्ञ फक्त क्षत्रियांनींच करावयाचा आहे, ही गोष्ट पहिल्या कांडामध्यें अ. ११ पा. ४ सू. ११ मध्यें ( जैमिनीनें ) सांगितली आहे. ( ५० )

## न सामान्यादप्युपलब्धेर्मृत्युवन्न हि लोकापत्तिः ॥ ५१ ॥

**५१ सादृश्यावरून देखील ( या अग्नींचा क्रियेशीं संबंध मानतां ) येत नाहीं. कारण ( ते पुरुषाच्या उपयोगी आहेत ) असें उपलब्ध होतें. मृत्यूप्रमाणें हें होय; आणि लोक हे ( अग्नी ) होत नाहींत. ( २९ )**

आतां पूर्वपक्ष्यानें जें म्हटलें आहे कीं 'मानसिक ( पात्रा- ) प्रमाणें हें होय' त्यावर आमचें उत्तरः—मानसिक पात्राच्या सादृश्यावरून देखील 'मनाचा बांधलेला' वगैरे अग्नी हे क्रियेला अंगभूत आहेत असें मानतां येत नाहीं. कारण, वर सांगितलेल्या श्रुति वगैरे प्रमाणांवरून हे अग्नी केवल पुरुषाच्या उपयोगी आहेत असें समजतें. कोणत्याही वस्तूचें दुसऱ्या कोणत्या तरी वस्तूशीं कोणत्या तरी धर्मांत सादृश्य संभवत नाहीं असें नाहीं. तथापि तेवढ्यावरून प्रत्येक वस्तूचें ( दुसऱ्या वस्तूपासून )

---

१७ जरी 'अवेष्टि' नांवाची इष्टि राजसूय यज्ञाच्या प्रकरणामध्यें सांगितली आहे, तरी ती इष्टि राजसूय यज्ञ न करतां स्वतंत्र रीतीनें करतां येते. कारण, राजसूय यज्ञाचा अधिकार फक्त क्षत्रियांनाच आहे; आणि या इष्टीचा अधिकार ब्राह्मण, क्षत्रिय, आणि वैश्य या तिन्ही वर्णांना आहे. कारण, ब्राह्मण कर्ता असेल तर ती इष्टि अमुक तऱ्हेनें करावी, क्षत्रिय कर्ता असेल तर अमुक तऱ्हेनें करावी, आणि वैश्य कर्ता असेल तर अमुक तऱ्हेनें करावी असा तीन वर्णांना अनुलक्षून त्या इष्टीचा तीन तऱ्हेचा प्रयोग सांगितला आहे. या दृष्टांतावरून कोणत्याही एखाद्या प्रकरणामध्यें सांगितलेली गोष्ट कांहीं विशेष कारण असल्यास त्या प्रकरणाला सोडूनही करतां येते असें सिद्ध होतें. यावरून हे काल्पनिक अग्नी कर्माच्या प्रकरणामध्यें सांगितले असूनहि कर्माला अंगभूत नव्हेत, तर स्वतंत्र आहेत असें मानतां येतें असें सिद्ध झालें.

१ म्हणजे हे अग्नी स्वतंत्र रीतीनें पुरुषाच्या उपयोगी पडतात, यज्ञाच्या उपयोगी पडत नाहींत.

२ म्हणजे सर्व वस्तूंचें सर्व वस्तूंशीं निदान 'वस्तुत्व' या धर्मांत तरी सादृश्य संभवतच आहे.

जें स्वतःचें वैषम्य आहे तें नाहींसें होत नाहीं. मृत्यूप्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें 'जो हा या मंडलामध्यें[3] पुरुष आहे तो हा मृत्यूच होय' (श. ब्रा. १०।५।२।३); तसेंच, 'अग्नि हा खरोखर मृत्यु होय' (बृ. ३।२।१०) या वाक्यांमध्यें अग्नि आणि आदित्यमंडलांतील पुरुष या दोहोंना जरी सारखाच मृत्यु हा शब्द लावला आहे, तरी त्या दोहोंमध्यें अत्यंत साम्य[4] नाहीं; आणि ज्याप्रमाणें 'हे गौतमा! हा लोक खरोखर अग्नि आहे; (आणि) त्याची आदित्य हीच समिध होय' (छां. ५।४।१) या वाक्यांत जे समिध वगैरेंचें साम्य सांगितलें आहे त्यावरून लोकांना अग्नींचें खरें स्वरूप प्राप्त होत नाहीं, त्याप्रमाणें हें समजावें[5]. (५१)

## परेण च शब्दस्य ताद्विध्यं भूयस्त्वात्त्वनुबन्धः ॥ ५२ ॥

### ५२ पुढील आणि (मागील ब्राह्मणां-) वरूनही श्रुतीचा, त्या (विद्ये-) चा विधि सांगण्याविषयीं उद्देश आहे (असें समजतें. अग्नीचे अवयव) असल्यामुळें (विद्येचा अग्नींशीं) संबंध लाविला आहे. (२९)

'हा लोक खरोखर हा बांधलेला अग्नि आहे' यापुढील जवळच्या ब्राह्मणामध्यें देखील श्रुतीचा उद्देश त्याचा विधि सांगण्याचा म्हणजे केवल विद्येचा विधि[1] सांगण्याचा आहे, केवल कर्माच्या अवयवाचा विधि[2] सांगण्याचा नाहीं असें आढळून येतें. कारण त्या ब्राह्मणामध्यें 'ज्या ठिकाणीं सर्व इच्छा परावृत्त होतात त्या त्या ठिकाणावर ते विद्येच्या योगानें चढतात; कर्मठ लोक तेथें जात नाहींत; तसेंच अज्ञानी तपस्वी (देखील तेथें जात) नाहींत' असें जें वाक्य आहे त्यांत केवळ कर्माची निंदा करून आणि विद्येची प्रशंसा करून हीच गोष्ट श्रुति सुचविते[3]. तसेंच,

---

३ सूर्यमंडलामध्यें.

४ अग्नि आणि यम या दोहोंमध्यें तसेंच सूर्यमंडलांतील पुरुष आणि यम या दोहोंमध्यें मृत्यु या शब्दानें जरी सारखेपणा आहे तरी सर्व प्रकारांनीं सारखेपणा नाहीं. कारण जनांचा संहार करणें हें काम यमाचेंच आहे, अग्नीचें नाहीं व सूर्यमंडलांतील पुरुषाचेंही नाहीं.

५ तेव्हां काल्पनिक अग्नींना जरी मानसिक पात्राचें सादृश्य आहे, तरी त्या सादृश्यावरून हे काल्पनिक अग्नी मानसिक पात्राप्रमाणें कर्माला अंगभूत असलेच पाहिजेत असें म्हणतां येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

१ केवल विद्येचा विधि म्हणजे विद्येचा स्वतंत्र विधि.

२ कर्माच्या अवयवाचा विधि म्हणजे कर्माच्या अंगभूत गोष्टींचा विधि.

३ जर ही विद्या कर्माला अंगभूत असती, तर ह्या ब्राह्मणामध्यें कर्माची निंदा केली नसती. तेव्हां ज्याअर्थी येथें निंदा केली आहे त्याअर्थी येथें ही विद्या कर्माला अंगभूत नव्हे असें सिद्ध होतें.

'जें हें मंडल तापतें' (श. ब्रा. १०।५।२।२३) या मागील ब्राह्मणामध्यें देखील विद्या प्रधानच आहे असें दृष्टीस पडतें. कारण 'तो अमृत होतो, मृत्यु त्याचा आत्मा होतो' या वाक्यांत विद्येचें फल सांगूनच उपसंहार केला आहे. त्यावरून ह्या श्रुतीमध्यें कर्म प्रधान नाहीं ही गोष्ट सूचित होते. त्याप्रमाणें येथेंही तसेंच समजावें. [4]आतां, ह्या विद्येमध्यें अग्निक्रियेच्या पुष्कळ अवयवांची[5] मनोव्यापारांवर भावना करावयाची आहे म्हणून श्रुतीनें विद्येचा अग्निक्रियेशीं संबंध लाविला आहे; ती विद्या कर्माला अंगभूत आहे म्हणून लाविला नाहीं. तेव्हां यावरून 'मनाचा बांधलेला' वगैरे अग्नी हे केवल विद्यात्मक आहेत असें सिद्ध झालें. (५२)

[आतां येथून तिसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे, या अधिकरणामध्यें त्रेपन्नावें आणि चोपन्नावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. ५३) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं देह हाच आत्मा आहे. कारण, जर तो देहाहून निराळा असता तर तो देहाशिवाय एखादे वेळीं तरी उपलब्ध झाला असता. शिवाय प्राण, चेष्टा वगैरे जे आत्म्याचे धर्म ते देहाशिवाय उपलब्ध होत नाहींत. तेव्हां यावरूनही 'देहच आत्मा आहे' ही गोष्ट सिद्ध होते. तसेंच त्याचें जें चैतन्य म्हणजे ज्ञान तें पंचमहाभूतांचा देहरूपानें परिणाम झाला असतां त्यापासून उत्पन्न होतें. (सू. ५४) सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं आत्मा हा देहाहून भिन्नच आहे. कारण मरणानंतर देह असूनही आत्मा उपलब्ध होत नाहीं. शिवाय, 'देहाशिवाय आत्म्याचे धर्म उपलब्ध होत नाहींत' असा जो पूर्वपक्ष्यानें निश्चय केला आहे त्याला कांहींच साधन नाहीं. तसेंच, चैतन्य म्हणजे भूतभौतिक पदार्थांचा अनुभव होय. तेव्हां अर्थातच भौतिक पदार्थ हे चैतन्याचे विषय होत असल्यामुळें चैतन्य हें त्या भौतिक देहाचा धर्म होऊं शकत नाहीं. शिवाय, आत्मा हा उपलब्धिस्वरूप आहे. आणि 'उपलब्धि तर देहाहून भिन्न आहे' ही गोष्ट सिद्ध होते. शिवाय ज्ञानाचें साधन जे दीप वगैरे पदार्थ त्यांचा ज्याप्रमाणें ज्ञान हा धर्म होत नाहीं, त्याप्रमाणें देहाचाही तो धर्म होणार नाहीं. कारण देह हा देखील ज्ञानाचें एक प्रकारचें साधनच आहे. शिवाय स्वप्नामध्यें हा देह नसतांनाही ज्ञान होत असल्यामुळें 'देह हा ज्ञानाला अत्यंत उपयोगी आहे' असेंही नाहीं. एकंदरींत 'आत्मा हा देहाहून भिन्न आहे' हें सिद्ध झालें.]

---

४ आतां जर ही विद्या (म्हणजे काल्पनिक अग्नींचें ज्ञान) कर्माला अंगभूत नाहीं, तर विद्येचा अग्निक्रियेशीं संबंध कां लाविला आहे म्हणजे विटांनीं अग्निकुंड बांधावें इत्यादि जें अग्नीचें (यज्ञाचें) प्रकरण त्याच्या जवळ ही विद्या कां सांगितली आहे? अशी जी शंका येतें तिचे हें उत्तर दिलें आहे.

५ अग्निक्रियेला म्हणजे यज्ञकर्माला अंगभूत अशा पुष्कळ गोष्टींचीं.

## एक आत्मनः शरीर भावात् ॥ ५३ ॥

**५३ कांहीं ( लोक देहाहून व्यतिरिक्त असा ) आत्मा ( नाहीं असें मानतात ). कारण, शरीर असतांनाच ( त्याचे धर्म ) असतात. ( ३० )**

आतां ( आत्म्याला ) बंधमोक्षांचा अधिकार सिद्ध करण्याकरितां देहाहून व्यतिरिक्त अशा आत्म्याच्या अस्तित्वाचें आम्ही समर्थन करतों. जर देहाहून व्यतिरिक्त असा आत्मा नसेल, तर परलोकप्राप्ति हें ज्यांचें फल आहे अशा चोदना[1] संभवणार नाहींत. तसेंच, 'तूं ब्रह्मस्वरूप आहेस' असा उपदेशही एखाद्याला ( उद्देशून ) करतां येणार नाहीं. शंकाः—शास्त्रांच्या[2] आरंभींच पहिल्या पादामध्यें[3] शास्त्रांत सांगितलेल्या फलांचा उपभोग घेण्याला योग्य आणि देहाहून व्यतिरिक्त अशा आत्म्याचें अस्तित्व सांगितलें आहे. उत्तरः—भाष्यकारांनीं[4] तें सांगितलें आहे खरें; परंतु तेथें आत्म्याच्या अस्तित्वाबद्दल ( जैमिनींचें ) सूत्र नाहीं. आणि येथें तर सूत्रकारांनीं स्वतःच आक्षेप आणून ( व त्यांचें खंडन करून ) आत्म्याचें अस्तित्व सिद्ध केलें आहे. आचार्य शबरस्वामींनीं देखील या मुद्द्याचें येथूनच विवेचन घेऊन तें प्रमाणलक्षणामध्यें[5] दिलें आहे. म्हणूनच भगवान् उपवर्ष[6] यानें पहिल्या तंत्रामध्यें[7] आत्म्याच्या अस्तित्वाचें प्रतिपादन करण्याचा प्रसंग आला असतां '( त्या मुद्द्याचें ) आम्ही शारीरक ( मीमांसे- ) मध्यें प्रतिपादन करूं' असा ( या शारीरक मीमांसेचा ) हवाला दिला आहे. आतां 'चोदना ज्यांना प्रमाण आहेत' अशा उपासनांचा विचार चालला असतां, 'आत्म्याच्या अस्तित्वाबद्दल विचार हा सर्व शास्त्राला अंगभूत आहे' असें दाखविण्याकरितां येथें सूत्रकार तो विचार करीत आहेत. शिवाय, मागील अधिकरणामध्यें 'कांहीं गोष्टी ज्या प्रकरणांत सांगितल्या आहेत तेथून त्या काढून घेतां येतात' असें दाखवून 'मनाचा बांधलेला वगैरे अग्नी पुरुषाच्या उपयोगी आहेत'

---

१ विधी.

२ पूर्वमीमांसाशास्त्राच्या.

३ पहिल्या अध्यायाच्या पहिल्या पादामधील पांचव्या सूत्रावरील भाष्यामध्यें.

४ जैमिनीच्या सूत्रावर भाष्य करणाऱ्या शबरस्वामींनीं.

५ पूर्वमीमांसेच्या पहिल्या अध्यायामध्यें श्रुति, स्मृति वगैरे प्रमाणांसंबंधानें विचार केला आहे म्हणून त्या अध्यायाला 'प्रमाणलक्षण' म्हणतात.

६ 'उपवर्ष' हा वृत्तिकार आहे, यानें पूर्वमीमांसेच्या आणि उत्तर मीमांसेच्या सूत्रांवर वृत्ति लिहिली आहे.

७ पूर्वमीमांसेमध्यें.

असें सूत्रकारांनीं प्रतिपादन केलें आहे. आतां, हे 'मनाचा बांधलेला' वगैरे अग्नी ज्याच्या उपयोगी आहेत असा तो पुरुष कोणता? असा प्रश्न उद्भवतो. म्हणून (त्या प्रश्नाच्या उत्तरादाखल) देहाव्यतिरिक्त अशा आत्म्याच्या अस्तित्वाचें आम्ही येथें प्रतिपादन करतों. या पहिल्या सूत्रामध्यें आत्म्याच्या अस्तित्वावर आक्षेप आणिला आहे. कारण, अगोदर आक्षेप आणून त्याचें खंडन केलें म्हणजे जी गोष्ट आपल्याला सांगावयाची आहे ती स्थूणानिखनन[8]न्यायानें (श्रोत्याच्या) मनामध्यें पक्की ठसते.

आतां, येथें 'देह हाच आत्मा आहे' असें मानणाऱ्या कांहीं लोकांचें म्हणजे लोकायतिकांचें असें मत आहे कीं देहाहून व्यतिरिक्त असा आत्मा अस्तित्वांत नाहीं; चैतन्य हें जरी पृथ्वी वगैरे बाह्य पदार्थांपैकीं[9] प्रत्येकामध्यें राहिलेलें किंवा सर्व बाह्य पदार्थांमध्यें मिळून राहिलेलें[10] दृष्टीस पडत नाहीं, तरी भूतांचा शरीररूपानें परिणाम झाला असतां त्या (भूतां-) पासून चैतन्य म्हणजे ज्ञान हें मदशक्तीप्रमाणें[11] उत्पन्न झालेलें दृष्टीस पडतें असें ते मानतात; आणि पुरुष म्हणजे चैतन्ययुक्त देहच होय असें ते म्हणतात. आतां (त्यांच्या मतीं) स्वर्गाप्रत जाण्याला किंवा मोक्षाप्रत प्राप्त होण्याला समर्थ असा देहव्यतिरिक्त आत्मा (देहामध्यें) नाहीं कीं ज्याच्यामुळें चैतन्य हें देहामध्यें वास करील. तेव्हां देह हाच काय तो चेतन पदार्थ होय, आणि देह हाच आत्मा होय असें म्हणतात; आणि या म्हणण्याला कारण म्हणून 'शरीर असतांना-(च आत्मा) असतो' या (सूत्रांतील) वाक्यांत सांगितलेलें प्रमाण देतात. जी वस्तु असतांना जो धर्म असतो, आणि जी वस्तु नसतांना जो धर्म असत नाहीं तो धर्म त्या वस्तूचाच होय असें निश्चित होतें. उदा०—उष्णता आणि प्रकाश हे अग्नीचे धर्म होतें[12]. आतां, ज्याअर्थीं प्राण[13], चेष्टा, चैतन्य, स्मृति वगैरे[14] जे आत्मवाद्यांनीं आत्म्याचे धर्म

---

८ अ. २ पा. १ सू. ३४ टी. ३ पहा.

९ पृथ्वी, जल, तेज, वायु आणि आकाश या पंचमहाभूतांपैकीं.

१० मोकळ्या जागेवर वाऱ्यामध्यें तापलेल्या पाण्यानें भरलेला कुंभ ठेविला असतां तेथें पांचही महाभूतें एके ठिकाणीं जुळलेलीं आहेत. परंतु तेथें चैतन्य दृष्टीस पडत नाहीं.

११ ज्याप्रमाणें गुळामध्यें माद उत्पन्न करण्याची जरी शक्ति नाहीं, तरी त्या गुळाचा दारूच्या रूपानें परिणाम झाला असतां त्या दारूमध्यें ती शक्ति उत्पन्न होते त्याप्रमाणेंच हें होय.

१२ कारण, उष्णता आणि प्रकाश हे अग्नि असतांना असतात, आणि अग्नि नसतांना नसतात.

१३ 'प्राण' म्हणजे श्वासोच्छ्वास, 'चेष्टा' म्हणजे हालचाल, 'चैतन्य' म्हणजे ज्ञान आणि स्मृति म्हणजे स्मरण.

१४ 'वगैरे' या शब्दानें इच्छा व द्वेष हे घ्यावे.

म्हणून मानले आहेत ते देखील देहाच्या आंतच[15] उपलब्ध होतात, देहाच्या बाहेर[16] उपलब्ध होत नाहींत, आणि ज्याअर्थी या धर्मांचा देहाहून व्यतिरिक्त असा आश्रय सिद्ध होत नाहीं, त्याअर्थी हे देहाचेच धर्म आहेत असें मानलें पाहिजे. तेव्हां यावरून आत्मा हा देहाहून भिन्न नाहीं असें सिद्ध झालें. ( ५३ )

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः —

**व्यतिरेकस्तद्भावाभावित्वान्न तूपलब्धिवत् ॥ ५४ ॥**

**५४ परंतु ( हें मत बरोबर ) नाहीं. ( आत्मा देहाहून ) भिन्न आहे. कारण त्या( देहा- ) चें अस्तित्व असतांना—( ही त्या धर्मांचें ) अस्तित्व असत नाहीं. उपलब्धीप्रमाणें हें होय. ( ३० )**

' आत्मा हा देहाहून भिन्न नाहीं ' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. आत्मा हा देहाहून भिन्नच आहे असें मानलें पाहिजे. कारण, त्या आत्म्याच्या धर्मांचें अस्तित्व त्या ( म्ह. देहा- ) च्या अस्तित्वावर अवलंबून नाहीं. आत्म्याचे धर्म हे देह असतांना असतात म्हणून ते देहाचे धर्म होत असें जर तूं मानतोस, तर देह असूनही ते नसतात म्हणून ते देहाचे धर्म नाहींत असें तूं कां मानीत नाहींस? ( शिवाय, ते आत्म्याचे धर्म ) देहाच्या धर्मांहून विजातीय आहेत. रूप वगैरे जे देहाचे धर्म आहेत ते जोंपर्यंत देह असतो तोंपर्यंत असतात. परंतु प्राण, चेष्टा वगैरे धर्म हे देह असूनही मृतावस्थेमध्यें नसतात. तसेंच, रूप वगैरे देहाचे धर्म हे दुसऱ्या लोकांना देखील उपलब्ध होतात; परंतु चैतन्य, स्मृति वगैरे आत्म्याचे धर्म उपलब्ध होत नाहींत[1]. तसेंच, देह असतांना म्हणजे जिवंतपणीं हे ( आत्म्याचे धर्म ) अस्तित्वांत आहेत असें निश्चित करतां येतें; परंतु देह नसतांना ते अस्तित्वांत नाहींत असें निश्चित करतां येत नाहीं. कारण, हा देह पडल्यानंतर देखील कदाचित् ते आत्म्याचे धर्म दुसऱ्या देहामध्यें संचार करून तेथें राहूं शकतील[2]. नुसत्या

---

१५ देहामध्येंच.

१६ म्हणजे घट, पट वगैरे वस्तूंच्या ठिकाणीं.

१ तेव्हां, चैतन्य, स्मृति वगैरे हे जर देहाचे धर्म असते, तर रूप वगैरेंप्रमाणें ते उपलब्ध झाले असते. परंतु ज्याअर्थी ते उपलब्ध होत नाहींत, त्याअर्थी ते देहाचे धर्म नव्हेत असें सिद्ध होतें.

२ आतां हा देह पडल्यानंतर ते धर्म दुसरीकडे राहतातच असा जरी निश्चय होत नाहीं, तरी पण ' दुसरीकडे राहत नाहींतच ' असाही निश्चय होत नाहीं. तेव्हां खरी स्थिति कशी आहे हें जरी संशयित आहे, तरी तेवढ्यानें पूर्वपक्ष्याच्या मताचें खंडन होतें. कारण, ' ते धर्म देह पडल्यानंतर दुसरीकडे राहत नाहींतच ' ही गोष्ट जेव्हां निश्चित होईल, तेव्हांच ' ते धर्म देहाचेच आहेत ' ही गोष्ट पूर्वपक्ष्याला सिद्ध करतां येईल.

संशयावरून देखील प्रतिपक्ष्याच्या मताचें खंडन[3] होतें.

शिवाय, आम्ही आपल्या प्रतिपक्ष्याला असें विचारतों कीं ज्याची भूतांपासून उत्पत्ति तूं मानतोस त्या चैतन्याचें स्वरूप तरी तूं काय समजतोस? कारण, 'चार भूतांहून व्यतिरिक्त असें एखादें तत्त्व आहे' असें तूं (लोकायतिक) मानीत नाहींस. आतां, जर तूं असें म्हणशील कीं भूतभौतिक पदार्थांचा जो अनुभव तेंच चैतन्य होय; तर मग ते भूतभौतिक पदार्थ हे चैतन्याचे विषय असल्यामुळें तें चैतन्य त्या भूतभौतिक पदार्थांचा धर्म होऊं शकत नाहीं. कारण 'स्वतःच्या ठिकाणीं (स्वतःची) क्रिया होते' असें मानणें विरुद्ध आहे. अग्नि हा उष्ण आहे, परंतु तो स्वतःला जाळीत नाहीं[4]. तसेंच, नट हा चांगला शिकलेला आहे; परंतु तो स्वतःच्या खांद्यावर चढत नाहीं[5]. तेव्हां, चैतन्य हा जर भूतभौतिक पदार्थांचा धर्म असेल, तर तें त्या भूतभौतिक पदार्थांना आपला विषय करूं शकणार नाहीं. कारण, रूप वगैरे धर्म हे स्वतःच्या रूपाला किंवा दुसऱ्याच्या रूपाला आपला विषय करीत नाहींत[6]. परंतु चैतन्य[7] हें सर्व बाह्य आणि आध्यात्मिक भूतभौतिक पदार्थांना आपला विषय करतें[8]. तेव्हां भूतभौतिक पदार्थ हे ज्याचे विषय आहेत अशा उपलब्धीचें[9] अस्तित्व जसें आपण मानतों, तसें त्या भूतभौतिक पदार्थांहून ती उपलब्धि भिन्न आहे हें देखील आपल्याला मानलें पाहिजे. आतां, आमचा आत्मा हा उपलब्धिस्वरूपच आहे, म्हणून तो

---

३ कारण, जोंपर्यंत संशय आहे तोंपर्यंत प्रतिवादी मनुष्याला कोणतेंही एखादें मत सिद्ध करतां येत नाहीं. आतां, संशय असतांना वादी मनुष्यालाही जरी आपलें मत सिद्ध करतां येत नाहीं, तरी जेव्हां एखादा मनुष्य आपलें मत सिद्ध करण्याकडे लक्ष न देतां फक्त दुसऱ्याच्या मताचें खंडन करूं लागतो, तेव्हां त्याला खंडन करण्याच्या कामीं संशय उपयोगी पडतो असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

४ तेव्हां, ज्याप्रमाणें अग्नीच्या अंगीं असणाऱ्या उष्णतेचा (म्हणजे दाहशक्तीचा) अग्नि हाच विषय होत नाहीं, त्याप्रमाणें भूतांच्या अंगीं असणाऱ्या चैतन्याचा (म्हणजे अनुभवाचा) भूतेंच विषय होणार नाहींत. उदाहरणः—तलवारीच्या धारेनें तलवारच कापली जात नाहीं.

५ म्हणजे त्याच्या शिक्षणाचा स्वतःचे खांद्यावर चढण्याचे कामीं उपयोग होत नाहीं. अग्नीचा आणि नटाचा दृष्टान्त देणारीं हीं दोन वाक्यें कांहीं पुस्तकांत उपलब्ध होत नाहींत; व टीकाकारांनींहि या दोन वाक्यांची व्याख्या केली नाहीं.

६ उदाहरणः–घटाच्या रूपाला घटाचें रूप दृष्टीस पडत नाहीं, आणि पट वगैरे इतर पदार्थांचेंही रूप दृष्टीस पडत नाहीं.

७ अनुभव.

८ म्हणजे शरीराच्या बाहेरील पदार्थांचा आणि शरीराच्या आंतील पदार्थांचा आपल्याला अनुभव येतो.

९ अनुभवाचें.

देहाहून व्यतिरिक्त आहे ( हें अर्थात् सिद्ध होतें ). आंतां उपलब्धि ही नित्य आहे, कारण ती एकरूप आहे.[11] शिवाय, दुसऱ्या अवस्थांमध्यें[12] असतांना देखील आत्म्याला 'मीं हें पाहिलें' अशा रीतीनें मीच उपलब्धा आहें अशी प्रत्यभिज्ञा[13] होते. शिवाय, ( असें[14] मानलें तरच ) स्मृति वगैरे जुळतात.

आतां पूर्वपक्ष्यानें जें म्हटलें आहे कीं 'शरीर असतांनाच त्या आत्म्याचे धर्म असतात म्हणून उपलब्धि[16] हा शरीराचाच धर्म होय' त्याचें वर वर्णिलेल्या रीतीनें खंडन झालें असें समजावें. शिवाय, प्रदीप वगैरे साहाय्यभूत गोष्टी असल्या तर उपलब्धि होते, त्या गोष्टी नसल्या तर उपलब्धि होत नाहीं; म्हणून तेवढ्यावरून उपलब्धि हा प्रदीप वगैरेंचाच धर्म आहे असें होत नाहीं. त्याप्रमाणें देह असतांनाच उपलब्धि होते, देह नसतांना होत नाहीं; म्हणून तेवढ्यावरून उपलब्धि हा देहाचा धर्म होऊं शकत नाहीं. कारण प्रदीप वगैरेंप्रमाणें 'साहाय्यभूत गोष्ट' या रूपानेंही देहाचा उपयोग होऊं शकतो. शिवाय, उपलब्धीला देहाची अत्यंत जरूर आहे असेंही आढळून येत नाहीं. कारण, स्वप्नामध्यें हा देह निश्चेष्ट पडला असतांना देखील नानाप्रकारची उपलब्धि होत असलेली दृष्टीस पडते. तेव्हां यावरून देहाहून व्यतिरिक्त असा आत्मा अस्तित्वांत आहे हें मत दोषरहित आहे असें सिद्ध झालें. ( ५४ )

[ आतां येथून एकतिसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें पंचावन्नावें आणि छप्पन्नावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांश :—( सू. ५५ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं उद्गीथ वगैरेंची जी उपासना ज्या शाखेमध्यें सांगितली

---

१० आतां, 'आत्मा हा उपलब्धिस्वरूप आहे या मुद्द्यावरून जर आत्मा हा देहापेक्षां भिन्न आहे' ही गोष्ट सिद्ध कराल, तर त्याच मुद्द्यावरून 'आत्मा अनित्य आहे ही गोष्ट तुम्हांला मानावी लागेल; कारण उपलब्धि ( म्हणजे अनुभव ) अनित्य आहे हें प्रसिद्धच आहे' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

११ घटाच्या अनुभवापेक्षां पटाचा अनुभव भिन्न नाहीं, कारण अनुभव एक तऱ्हेचाच आहे; तर फक्त घट, पट वगैरे विषय मात्र भिन्न भिन्न आहेत. एकंदरींत, 'आत्मा हा नित्य आहे, आणि तो देहापेक्षां निराळा आहे' असें सिद्ध झालें.

१२ स्वप्न वगैरे दुसऱ्या अवस्थांमध्यें.

१३ जर शरीरच आत्मा असेल, तर स्वप्नामध्यें हें शरीर नसल्यामुळें आणि स्वप्नांतील शरीर जाग्रदवस्थेमध्यें नसल्यामुळें प्रत्यभिज्ञा होणार नाहीं. यावरूनही आत्मा हा देहापेक्षां निराळा आहे असें सिद्ध होतें.

१४ 'आत्मा हा शरीरापेक्षां निराळा आहे' असें.

१५ जर शरीरच आत्मा असेल, तर लहानपणच्या शरीराचा मोठेपणीं नाश होत असल्यामुळें लहानपणीं केलेल्या गोष्टींचें मोठेपणीं स्मरण होणार नाहीं.

१६ चैतन्य.

असेल ती उपासना त्या शाखेमधल्याच उद्गीथ वगैरेंची समजली पाहिजे. कारण, त्या उपासनेला त्याच शाखेंतल्या उद्गीथ वगैरेंचें सांनिध्य ( म्हणजे जवळपणा ) आहे; आणि उद्गीथ वगैरे हे प्रत्येक शाखेमध्यें स्वर वगैरे भिन्न भिन्न असल्यामुळें भिन्न भिन्न आहेत. आतां, येथें सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, उपासना ही कोणत्याही शाखेमध्यें सांगितलेली असो, ती सर्व शाखेंतल्या उद्गीथ वगैरेंची समजली पाहिजे. कारण, श्रुतीमध्यें सामान्य रीतीनें उद्गीथ वगैरेंची उपासना सांगितली आहे. तेव्हां ती विशेष प्रकारच्या उद्गीथ वगैरेंची मानणें बरोबर नाहीं; आणि श्रुति ही सांनिध्यापेक्षां प्रबल आहे. ( सू. ५६ ) ज्याप्रमाणें मंत्र, कर्में व गुण हीं जरी एका शाखेंत सांगितलीं असलीं तरी त्यांचा अन्य शाखांमध्येंही संग्रह होतो. कारण तसा संग्रह करण्याला श्रुतीच प्रमाण आहे. त्याप्रमाणें येथेंही एका शाखेमध्यें जरी उद्गीथ वगैरेंची उपासना सांगितली असली, तरी ती सर्व शाखांमधल्या उद्गीथ वगैरेंची केली जाते. कारण तसें केलें असतां कांहीं विरोध येत नाहीं. ]

## अङ्गावबद्धास्तु न शाखासु हि प्रतिवेदम् ॥ ५५ ॥

### ५५ परंतु ( कर्मांच्या ) अवयवांशीं संबद्ध ( असलेल्या विद्यांचे जे विधी आहेत ते ) प्रत्येक वेदाच्या त्या त्या शाखांना-( च ) अनुलक्षून नाहींत. ( ३१ )

ओघानें[१] प्राप्त झालेल्या गोष्टींचा विचार येथें संपला. आतां, प्रकृत विषयाकडेच पुन्हां[२] आम्ही वळतों. प्रत्येक वेदाच्या निरनिराळ्या शाखांमध्यें कर्मांच्या अवयवांशीं संबद्ध अशा उद्गीथ वगैरे विद्यांचे विधी सांगितले आहेत. उदा०—‘ओम् हें अक्षर उद्गीथ आहे, त्याची उपासना करावी’ ( छां. १।१।१ ); ‘पांच प्रकारच्या सामाची लोक या रूपानें उपासना करावी’ ( छां. २।२।१ ); ‘उक्थ, उक्थ, असें लोक म्हणतात ही पृथ्वीच तें उक्थ होय[३]’ ( ऐ. आ. २।१।२।१ ); ‘हा बांधलेला अग्नि खरोखर लोक होय[४]’ ( श. ब्रा. १०।५।४।१ ) इत्यादि. आतां येथें असा संशय येतो कीं हे विधी त्या त्या शाखेच्या उद्गीथ वगैरेंसंबंधानेंच सांगितले आहेत किंवा सर्व शाखांतल्या उद्गीथ वगैरेंसंबंधानेंच सांगितले आहेत. प्रत्येक शाखेमध्यें स्वर वगैरे

---

१ ‘आत्मा देहाहून भिन्न आहे’ या गोष्टीचा.

२ अ. पा. ३ सू ४२ टी २१ पहा.

३ यज्ञामध्यें ऋत्विज लोक जें शस्त्र ( म्हणजे कांहीं विशेष प्रकारचे मंत्र ) म्हणतात ते ‘उक्थ’ होय. या उक्थावर पृथ्वीची भावना करावी असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

४ हा जो विटांनीं बांधलेल्या अग्निकुंडामध्यें अग्नि आहे तो लोकच आहे म्हणजे त्यावर लोकाची भावना करावी असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

भिन्न भिन्न असल्यामुळें उद्गीथ वगैरेही भिन्न भिन्न आहेत असें समजून या संशयाचा उपन्यास केला आहे. मग तुझें काय म्हणणें आहे? ( पूर्वपक्षी म्हणतो :—माझें म्हणणें असें आहे कीं ) हे विधी आपआपल्या शाखेच्या उद्गीथ वगैरेंसंबंधानेंच सांगितले आहेत. कशावरून? सान्निध्यावरून. 'उद्गीथाची उपासना करावी' ( छां. १।१।१ ) इत्यादि वाक्यांत ( उद्गीथ वगैरेंचा ) जो सामान्य निर्देश केला आहे त्याला विशेषाची आकांक्षा आहे. आतां ती आकांक्षा, जवळ असलेले आपल्याच शाखेमधील विशेष घेतले असतां दूर होते. तेव्हां ती ( आपली शाखा ) टाकून देऊन दुसऱ्या शाखांत सांगितलेले विशेष घेण्याचें कांहीं कारण नाहीं. तेव्हां, प्रत्येक शाखेंतल्या उद्गीथ वगैरे विद्यांचे विधी त्या त्या शाखेंतल्या उद्गीथ वगैरेंसंबंधानेंच सांगितले आहेत असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—'परंतु कर्माच्या अवयवाशीं संबद्ध असलेल्या' इत्यादि. सूत्रांतील 'परंतु' हा शब्द पूर्वपक्षाचें निराकरण करतो. हे ( विद्यांचे ) विधी प्रत्येक वेदाच्या आपआपल्या शाखांनाच अनुलक्षून नाहींत, तर सर्व शाखांना अनुलक्षून आहेत. कशावरून? उद्गीथ वगैरेंच्या श्रुतींमध्यें विशेष सांगितला नाहीं यावरून. प्रत्येक शाखेंत सांगितलेले ( विद्यांचे विधी ) त्या त्या शाखेलाच अनुलक्षून आहेत असें मानलें तर 'उद्गीथाची उपासना करावी' ही जी सामान्य श्रुति आहे आणि जी कोणत्याही विशेषाची जरूर न बाळगतां प्रवृत्त होते तिला सांनिध्यावरून विशेषाची जरूर बाळगावयास लावल्यामुळें ती बाधित होईल. पण असें करणें बरोबर नाहीं. कारण सांनिध्यापेक्षां श्रुति प्रबल आहे. बरें, आतां सामान्यविषयक विद्या जुळत नाहीं असेंही नाहीं. म्हणून स्वर वगैरे जरी भिन्न असले तरी उद्गीथ वगैरे भिन्न नसल्यामुळें हे असले विधी सर्व शाखांतल्या उद्गीथ वगैरें-संबंधानेंच सांगितले आहेत असें मानलें पाहिजे. ( ५५ )

---

५ 'उद्गीथ' शब्दानें कोणत्या शाखेमधील उद्गीथाचें ग्रहण करावें अशी विशेष प्रकारच्या उद्गीथाची आकांक्षा आहे.

६ अमुक प्रकारचा ( म्हणजे अमक्या शाखेंतला ) उद्गीथ असा विशेष.

७ श्रुतीमधील 'उद्गीथ' या सामान्य शब्दाचा 'विशेष प्रकारचा उद्गीथ' असा अर्थ विनाकारण घेऊन कांहीं नियमित ठिकाणींच त्या श्रुतीचा उपयोग करणें म्हणजे त्या श्रुतीचा बाध करणें होय.

८ अ. ३ पा. ३ सू. २६ टी. २१ पहा.

९ सामान्य उद्गीथाची उपासना करतां येत नाहीं असेंही नाहीं.

# मन्त्रादिवद्वाऽविरोधः ॥ ५६ ॥

## ५६ किंवा मंत्र वगैरेंप्रमाणें येथें विरोध नाहीं. ( ३१ )

किंवा एका शाखेंत सांगितलेल्या उद्गीथ वगैरेंसंबंधानें दुसऱ्या शाखेंत विद्यांचे विधी कसे सांगितले जातील अशी शंका येथें मुळींच घेऊं नये. कारण, मंत्र वगैरें-प्रमाणें येथें विरोध नाहीं असें म्हणतां येतें. कांहीं मंत्र, कर्में व गुण[1] हे एका शाखेंत जरी सांगितलेले असले तरी त्यांचा इतर शाखांमध्यें संग्रह झालेला दृष्टीस पडतो. ज्या शाखेच्या लोकांनीं 'तूं कुटरु आहेस' (मैत्रा. संहि. १।१।६) असा अश्मा-दानाचा[2] मंत्र सांगितला नाहीं त्यांनीं सुद्धां या मंत्राचा विनियोग केलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—'तूं कुक्कुट आहेस, किंवा तूं कुटरु आहेस, असा (मंत्र) म्हणून तो अश्मा घेतो[3]'. तसेंच, ज्यांनीं समिध वगैरे प्रयाज सांगितले नाहींत, त्यांनीं देखील त्या प्रयाजांसंबंधानें गुणांचे विधी सांगितले आहेत. उदा०—'प्रयाज हे खरोखर ऋतू आहेत, आणि ते एकाच ठिकाणीं द्यावयाचे आहेत[4]'. तसेंच, ज्यांनीं 'अज हा, अग्नि आणि सोम यांना द्यावयाचा आहे' अशा रीतीनें पशूची विशिष्ट प्रकारची जाति सांगितली नाहीं, त्यांच्या मध्यें सुद्धां त्यासंबंधानें असा मंत्र उपलब्ध होतोः—'(हे होत्या!) छागाच्या वपेच्या चरबीचें

---

१ मंत्र आणि कर्में यांशिवाय इतर अंगभूत गोष्टी.

२ अश्मा म्हणजे धोंडा; त्याचें जें आदान म्हणजे ग्रहण करणें त्याचा.

३ हें मंत्राविषयीं उदाहरण दिलें आहे. यज्ञामध्यें तांदुळ खरडण्याकरतां धोंडा हातांत घेत असतात. हा धोंडा हातांत घेतांना 'तूं कुक्कुट (म्हणजे कोंबडा) आहेस' आणि 'तूं कुटरु (म्हणजे कोंबडा) आहेस' ह्या दोन मंत्रांपैकीं कोणता तरी एक मंत्र म्हणतात. आतां जरी यजुर्वेद्यांच्या शाखेमध्यें 'तूं कुटरु आहेस' हा मंत्र नाहीं, तरी 'तूं कुक्कुट आहेस किंवा तूं कुटरु आहेस असा मंत्र म्हणून तो अश्मा घेतो' या त्यांच्या सूत्रावरून त्या मंत्राचा इतर शाखांमध्यें संग्रह केला जातो.

४ हें कर्माविषयीं उदाहरण दिलें आहे. समिधांचें हवन करणें वगैरे जीं विशेष प्रकारचीं कर्में त्यांना 'प्रयाज' म्हणतात. हे प्रयाज पांच आहेत. आतां मैत्रायणीय लोकांच्या शाखेमध्यें जरी हीं प्रयाजकर्में सांगितलीं नाहींत; तरी त्यांच्या शाखेमध्यें 'प्रयाज हे खरोखर ऋतू (म्हणजे पांच) आहेत, आणि ते एकाच ठिकाणीं द्यावयाचे आहेत' या वाक्यांत 'पांच संख्या' आणि 'एका ठिकाणीं देणें' हे त्या प्रयाजांचे दोन गुण (म्हणजे अंगभूत गोष्टी) सांगितल्या असल्यामुळें त्यांच्या यज्ञामध्यें प्रयाजकर्माचा संग्रह होतो. या वाक्यांतील 'ऋतु' हा शब्द 'पांडव' या शब्दाप्रमाणें पांच या संख्येचा दर्शक आहे. कारण ऋतू पांच आहेत. मागें अ. ३ पा. ३ सू. २६ टी. १७ पहा.

(हवन करण्याकरितां अनुवाक्या) म्हण'. तसेंच, एका वेदांमध्यें सांगितलेल्या 'हे अग्ने! होत्राचें रक्षण कर', 'अध्वराचें रक्षण कर' इत्यादि मंत्रांचा सुद्धां इतर वेदांमध्यें स्वीकार केलेला दृष्टीस पडतो. तसेंच, ऋग्वेद्यांनीं म्हटलेल्या '( अहो लोकांनो! ) जन्मल्याबरोबरच ( गुणांनीं ) मुख्य आणि विवेकी झाला ( तो इंद्र )' ( ऋक्सं. २।१२ ) यां सूक्ताचा 'अहो लोकांनो! इत्यादि सूक्त म्हणावें' ( तै. सं. ७।५।२।२ ) या मंत्रावरून यजुर्वेदामध्यें स्वीकार केलेला दृष्टीस पडतो. तेव्हां ज्याप्रमाणें आश्रयभूत जे कर्मीचे अवयव त्यांचा सर्वत्र संग्रह होतो, त्याप्रमाणें आश्रित ज्या विद्या त्यांचाही सर्वत्र संग्रह होतो; म्हणून कांहीं विरोध नाहीं. (५६)

[ आतां येथून बत्तिसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें सत्तावन्नावें एकच सूत्र आहे. सारांश:—( सू. ५७ ) छांदोग्यांतील वैश्वानर विद्येमध्यें व्यस्त आणि समस्त अशा दोन प्रकारच्या उपासना प्रतीत होतात. परमात्म्याच्या स्वर्ग वगैरे अवयवांच्या ज्या परमात्मरूपानें उपासना त्या 'व्यस्त उपासना' होत; आणि त्या सर्वांची मिळून जी एक उपासना ती 'समस्त उपासना' होय. आतां, येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं येथें व्यस्तच उपासना श्रुतीला विवक्षित आहेत. कारण प्रत्येक ठिकाणीं 'उपासना करतोस' असें क्रियापद घातलें आहे. शिवाय, प्रत्येक उपासनेची निरनिराळीं फलें सांगितलीं आहेत. सिद्धान्त्याचें म्हणण असें आहे कीं येथें समस्तच उपासना विवक्षित आहे; कारण तसें मानलें म्हणजे श्रुतीची एकवाक्यता होते. ज्याप्रमाणें यज्ञप्रकरणामध्यें अनेक क्रिया मिळून एक यज्ञ विवक्षित असतो त्याप्रमाणेंच हें होय. शिवाय, श्रुतीमध्यें पुढें व्यस्त उपासनांची निंदा केली आहे. तसेंच पुढें समस्त उपासनेचें फल सांगितलें आहे. आतां, व्यस्त उपासनांचीं जीं फलें सांगितलीं आहेत तीं सर्व समस्त उपासनेचींच आहेत

---

५ हें गुणाविषयीं उदाहरण दिलें आहे. यजुर्वेदी लोकांच्या शाखेमध्यें 'अग्नि आणि सोम यांना पशु द्यावा' इतकेंच फक्त सांगितलें आहे; परंतु 'तो पशु अमुक' अशी त्या पशूची जात ( गुण ) सांगितली नाहीं. तथापि इतर शाखेमध्यें 'तो पशु अज ( म्हणजे बोकड ) होय' अशी त्या पशूची जात ( गुण ) सांगितली आहे. त्या जाती-( गुणा- ) चा यजुर्वेद्यांच्या शाखेमध्येंही संग्रह होतो. कारण यजुर्वेदी लोकांच्या शाखेमध्यें 'हे होत्या! छागाच्या ( म्हणजे बोकडाच्या ) वपेच्या ( म्हणजे हृदयांतील मेदाच्या ) चरबीचें ( हवन करण्याकरतां अनुवाक्या ) म्हण' असा मंत्र आहे. हा मंत्र अध्वर्यूनें होत्याला उद्देशून म्हणावयाचा आहे. ह्या मंत्रामध्यें 'छागाच्या ( म्हणजे बोकडाच्या )' असें म्हटलें आहे. त्यावरून इतर शाखांमध्यें सांगितलेल्या जात वगैरे गुणांचा संग्रह होतो असें सूचित होतें. 'अनुवाक्या' शब्दाच्या अर्थाबद्दल मागें अ. ३ पा. ३ सू. ४३ टी. ३२ पहा.

६ येथून पुढें दोन उदाहरणें मंत्राविषयींच दिलीं आहेत.

७ सामवेदामध्यें.

८ यजुर्वेदामध्यें.

असें समजावें. तसेंच, प्रत्येक ठिकाणीं जें 'उपासना करतोस' असें क्रियापद घातलें आहे, तें केवळ दुसऱ्याचा अनुवाद करण्याकरितांच घातलेलें आहे. एकंदरींत, 'येथें श्रुतीला एक समस्त उपासनाच विवक्षित आहे' असें सिद्ध झालें. आतां, कांहीं लोक असें म्हणतात कीं 'येथें व्यस्त उपासना देखील श्रुतीला विवक्षितच आहेत. फक्त इतकेंच कीं, त्या समस्त उसासनेपेक्षां गौण आहेत.' परंतु 'श्रुतीमध्यें पुढें व्यस्त उपासनांची निंदा केली असल्यामुळें हें म्हणणें बरोबर नाहीं' असें समजावें.]

## भूम्नः क्रतुवज्ज्यायस्त्वं तथाहि दर्शयति ॥ ५७ ॥

### ५७ भूम्याच्या (उपासनेचें) प्राधान्य आहे. यज्ञाप्रमाणेंच हें होय. (श्रुति) तसेंच दाखविते. (३२)

'प्राचीनशाल औपमन्यव' (छां० ५।११।१) (या शब्दांनीं आरंभिलेल्या) आख्यायिकेमध्यें[1] व्यस्त[2] आणि समस्त अशा वैश्वानराच्या[3] उपासना सांगितल्या आहेत. प्रथमतः व्यस्त वैश्वानराची उपासना अशीः—'हे[4] औपमन्यवा! आत्मा या रूपानें तूं कोणाची उपासना करतोस? तो म्हणालाः—हे पूजनीय राजन्! स्वर्गाचीच. तो म्हणालाः— ज्याची तूं आत्मा या रूपानें उपासना करतोस तो खरोखर सुतेजनामक वैश्वानर आत्मा होय[5]' (छां० ५।१२।१) इत्यादि. त्याप्रमाणेंच समस्त वैश्वानराची उपासना देखील पुढें सांगितली आहेः—'त्या ह्या वैश्वानर आत्म्याचें सुतेज हें शिरच होय, विश्वरूप हा डोळा होय, पृथग्वर्त्मा हा प्राण होय, बहुल हा शरीराचा मधला भाग होय, धन ही बस्तीच होय, आणि पृथ्वी हेच पाद होत[6]' (छां० ५।१८।२). आतां येथें असा संशय येतो कीं, या ठिकाणीं व्यस्त आणि समस्त अशा दोन्ही प्रकारच्या वैश्वानराच्या उपासना सांगितल्या आहेत, किंवा समस्त अशाच वैश्वानराची उपासना सांगितली आहे. मग तुझें काय म्हणणें आहे? (पूर्वपक्षी म्हणतोः— माझें म्हणणें असें आहे कीं) येथें व्यस्त उपासना सांगितल्या आहेत. कारण 'सुतेज' वगैरे अवयवांपैकीं प्रत्येकासंबंधानें 'उपासना करतोस' असें क्रियापद घातलें आहे.

---

१ ही आख्यायिका मागें अ. १ पा. २ सू. २४ टी. १ मध्यें सांगितली आहे.

२ स्वर्गलोक, आदित्य वगैरे प्रत्येकाच्या ज्या आत्मरूपानें निरनिराळ्या उपासना त्या व्यस्त उपासना होत. आणि त्या स्वर्गलोक, आदित्य वगैरे सर्वांची मिळून जी आत्मरूपानें एकच उपासना ती समस्त उपासना होय.

३ परमात्म्याच्या.

४ अश्वपति राजा औपमन्यव वगैरे लोकांना विचारीत आहे.

५ ह्या श्रुतीचा अर्थ मागें अ. १ पा. २ सू. २४ टीप १ मध्यें दिला आहे.

६ ह्या श्रुतीचा अर्थ मागें अ. १ पा. २ सू. २४ टीप १ मध्यें दिला आहे.

तसेंच, 'म्हणून तुझ्या कुलामध्यें सोमयाग करण्याची सामग्री दृष्टीस पडते' (छां० ५।१२।१) इत्यादि वाक्यांमध्यें (त्या उपासनांचीं) भिन्न भिन्न फलें सांगितलीं आहेत.

यावर आमचें उत्तरः—भूम्याच्या म्हणजे पदार्थसमुदायात्मक अशा समस्त वैश्वानराच्या उपासनेचें येथें प्राधान्य आहे, म्हणजे अशा वैश्वानराची उपासना येथें मुख्य रीतीनें विवक्षित आहे असें म्हटलें पाहिजे; पण 'वैश्वानराच्या प्रत्येक अवयवाची देखील उपासना मुख्य रीतीनें येथें विवक्षित आहे' असें म्हणतां येत नाहीं. यज्ञाप्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें 'दर्शपूर्णमास' वगैरे यज्ञांच्या ठिकाणीं एक समस्तच प्रयोग विवक्षित आहे, म्हणजे सर्व अंगांसहवर्तमान प्रधानयज्ञाचाच एक प्रयोग विवक्षित आहे; परंतु व्यस्तरूप अशा प्रयाज वगैरेंचे ज्यास्त प्रयोग विवक्षित नाहींत, तसेंच, कांहीं अंगांनीं युक्त अशा प्रधानयज्ञाचा देखील प्रयोग विवक्षित नाहीं; त्याप्रमाणें येथें समजावें. शंकाः—या ठिकाणीं 'भूमा' प्रधान आहे असें कशावरून समजतां? उत्तरः—'भूमा' प्रधान आहे ही गोष्ट श्रुति दाखविते. कारण, श्रुतीची एकवाक्यता आहे असें समजतें. येथील वाक्यांचा पूर्वापर संबंध पाहिला असतां हें सर्व एकच प्रकरण आहे व त्याचा वैश्वानरविद्या हा विषय आहे असें समजतें. 'प्राचीनशालापासून तों उद्दालकापर्यंत सहा ऋषींचा वैश्वानरविद्येविषयीं निश्चय न झाल्यामुळें ते कैकेय अश्वपतिनामक राजाकडे गेले' असा उपक्रम करून, स्वर्ग वगैरेंपैकीं प्रत्येक वस्तु प्रत्येक ऋषीच्या उपासनेचा विषय आहे असें सांगून, 'तो म्हणालाः—हें फक्त आत्म्याचें शिर आहे' (छां० ५।१२।२) या वाक्यांत स्वर्ग वगैरे वस्तू या वैश्वानराचें फक्त शिर वगैरे (अवयव) आहेत असें श्रुति सांगते. शिवाय, 'जर तूं माझ्याकडे आला नसतास, तर तुझें शिर पडलें असतें' (छां० ५।१२।२) इत्यादि वाक्यांमध्यें व्यस्त उपासनेची श्रुति निंदा करते; आणि पुन्हां व्यस्त उपासनेचा अनादर करून आणि समस्त उपासनेचाच अंगीकार करून 'तो सर्व लोकांमध्यें, सर्व भूतांमध्यें, सर्व आत्म्यांमध्यें (राहून) अन्न खातो' (छां० ५।१८।१) या वाक्यांत भूम्याचेंच हें फल आहे असें दाखविते. आतां, वर सांगितलेल्या रीतीनें (समस्त उपासना विवक्षित आहे असें मानलें असतां) 'सुतेज' वगैरेंच्या उपासनांपैकीं प्रत्येक उपासनेला जें भिन्न भिन्न फल सांगितलें आहे तें 'अंगांच्या फलांचा प्रधान वस्तूच्या ठिकाणीं संग्रह करावा' अशा अभिप्रायानें सांगितलें आहे असें समजावें. तसेंच, 'उपासना करतोस' हें जें प्रत्येक अवयवा-

---

७ पदार्थांचा म्हणजे शिर, डोळा वगैरे अवयवांचा जो समुदाय तद्रूप.

८ मुख्य यज्ञाचा प्रयाज वगैरे सर्व अंगभूत गोष्टी मिळून एकच प्रयोग विवक्षित आहे.

९ प्रयाज वगैरे अवयवांचे निरनिराळे अनेक प्रयोग विवक्षित नाहींत.

१० समस्त अशा वैश्वानराची उपासना.

संबंधानें क्रियापद घातलें आहे तें इतरांच्या अभिप्रायांचा[11] अनुवाद करण्याकरितां घातलें आहे, व्यस्त उपासनेचा विधि सांगण्याकरितां घातलें नाहीं असें समजावें. तेव्हां यावरून येथें समस्त उपासना सांगितली आहे हा पक्षच बरोबर आहे असें सिद्ध झालें[12].

कांहीं लोक[13] येथें समस्त उपासना सांगितली आहे हा पक्ष प्रधान आहे असें स्थापित करतात; आणि सूत्रामध्यें फक्त 'प्राधान्य' असा शब्द घातला असल्यावरून येथें व्यस्त उपासना सांगितली आहे हा पक्ष देखील सूत्रकारांना संमत आहे असें म्हणतात; पण तें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण श्रुतींची एकवाक्यता आहे असें निश्चित होत असतां वाक्यभेदांची[14] कल्पना करणें बरोबर नाहीं. शिवाय, 'तुझें शिर पडलें असतें' ( छां० ५।१२।२ ) इत्यादि वाक्यांत जी व्यस्त उपासनांची निंदा केली आहे ती ( त्यांचें म्हणणें कबूल केलें असतां ) विरुद्ध होईल. शिवाय, उपसंहारामध्यें समस्त उपासना सांगितली आहे असें स्पष्ट समजत असतां त्या समस्त उपासनेचा अभाव पूर्वपक्षामध्यें सांगणें शक्य नाहीं[15]. आतां, सूत्रामध्यें जो 'प्राधान्य' हा शब्द घातला आहे तो 'प्रामाण्य' या अर्थानेंही लावितां येतो. ( ५७ )

[ आतां येथून तेहेतिसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें अठ्ठावन्नावें एकच सूत्र आहे, सारांशः—( सू. ५८ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'अनेक श्रुतींमध्यें ज्या अनेक विद्या सांगितल्या आहेत त्यांपैकीं ज्या विद्यांमध्यें वेद्य वस्तु एक आहे त्या विद्याही एकच आहेत' असे अर्थातच समजतें. तेव्हां 'त्या सर्व ठिकाणीं

---

११ 'प्राचीनशाल' वगैरे लोकांचा जो व्यस्त उपासना करण्याविषयींचा अभिप्राय त्याचा, म्हणजे प्राचीनशाल वगैरेंनीं ज्या व्यस्त उपासना केल्या आहेत त्यांचा.

१२ तेव्हां पूर्वपक्ष्यानें ज्या दोन्ही प्रकारच्या उपासना मानल्या आहेत त्यांना प्रामाण्य ( म्हणजे खरेपणा ) नाहीं; तर एका समस्त उपासनेलाच प्रामाण्य आहे असें सिद्ध झालें. सूत्रामधील 'प्राधान्य' या शब्दाचा 'प्रामाण्य' असा अर्थ आहे असा अभिप्राय होय.

१३ हे लोक सूत्रामधील 'प्राधान्य' या शब्दाचा 'मुख्यत्व' असा अर्थ घेतात. तेव्हां येथें 'व्यस्त उपासनाही विवक्षितच आहेत; फक्त त्या उपासनांना समस्त उपासनेसारखें मुख्यत्व मात्र नाहीं' असा या सूत्राचा अर्थ घेऊन दोन्ही प्रकारच्या उपासना खऱ्याच आहेत असा ते सिद्धांत काढतात. आणि या सिद्धांतावरून येथें 'समस्त उपासना सांगितलीच नाहीं; तर फक्त व्यस्त उपासनाच सांगितल्या आहेत' या पूर्वपक्षाचें खंडन झालें असें ते म्हणतात.

१४ सर्व वाक्यांचें मिळून एक उपासना सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे असें न मानतां त्या वाक्यांचें भिन्न भिन्न उपासना सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे असें मानलें म्हणजे 'वाक्यभेद' हा दोष येतो.

१५ तेव्हां त्या लोकांनीं जो पूर्वपक्ष मानला आहे ( मागें टी. १३ पहा ) तो त्यांना मानतां येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

सांगितलेल्या ज्या गौण गोष्टी त्या सर्व मिळून एक विद्या आहे' असें मानलें पाहिजे. आतां सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं जरी वेद्य वस्तु एक असली, तरी ज्या श्रुतींमध्यें 'जाणतो, उपासना करावी, क्रतु करावा' इत्यादि शब्द भिन्न भिन्न आहेत, त्या श्रुतींमधील विद्याही भिन्नच आहेत. आतां, जरी त्या शब्दांचा 'मनोव्यापार' हा एकच अर्थ आहे, तरी त्या ठिकाणीं भिन्न भिन्न गुण सांगितले असल्यामुळें त्या भिन्न भिन्न गुणांना युक्त अशी देवताही भिन्न भिन्न होते, व त्यामुळें विद्याही भिन्न भिन्न होते. शिवाय, सत्यकामत्व वगैरे कांहीं गुण अनेक ठिकाणीं सारखेच सांगितले आहेत. ते विद्या एक मानली तर व्यर्थ होतील. तसेंच 'अमुक इच्छा करणाऱ्यानें अमुक उपासना करावी' असें त्या प्रत्येक श्रुतीमध्यें सांगितलें असल्यामुळें त्या श्रुतींना परस्परांची अपेक्षा नाहीं; आणि म्हणूनच त्यांची एकवाक्यता होत नाहीं. शिवाय, 'सर्व ठिकाणची मिळून एक विद्या आहे' असें मानल्यास कोणालाही उपासना करतां येणार नाहीं. कारण, सर्व ठिकाणीं सांगितलेल्या गौण गोष्टी एका मनुष्याच्या हातून होणार नाहींत. तात्पर्य, 'अशा ठिकाणीं विद्या भिन्नच मानल्या पाहिजेत' असें समजावें.]

## नाना शब्दादिभेदात् ॥ ५८ ॥

### ५८ शब्द वगैरे भिन्न आहेत म्हणून (विद्या) भिन्न आहेत. (३३)

मागील अधिकरणामध्यें 'सुतेज' वगैरे अवयवांच्या उपासनांना जरी भिन्न भिन्न फलें सांगितलीं आहेत, तरी समस्तरूप वैश्वानराची उपासना प्रधान आहे असें सांगितलें. तेव्हां यावरून एखाद्याची अशी बुद्धि होईल कीं, भिन्न भिन्न श्रुतींमध्यें सांगितलेल्या इतर उपासना देखील समस्तरूपानेंच सांगितल्या आहेत[1]. शिवाय, वेद्य वस्तु एक असतांना विद्या भिन्न आहेत असें मुळींच मानतां येत नाहीं. कारण, ज्याप्रमाणें द्रव्य आणि देवता हें यागाचें रूप[2] आहे, त्याप्रमाणें वेद्य वस्तु[3] हेंच विद्येचें रूप आहे. आतां येथें जरी श्रुती अनेक आहेत, तरी ईश्वर ही वेद्य वस्तु एकच आहे असें समजतें. उदा०—'ज्याचें मन हें स्वरूप आहे, ज्याचें प्राण हें शरीर आहे (असा आत्मा)' (छां० ३।१४।२); 'क ब्रह्म आहे ख ब्रह्म आहे' (छां० ४।१०।५); तो सत्यकाम आहे, सत्यसंकल्प

---

१ भिन्न भिन्न श्रुतींमध्यें सांगितलेल्या अनेक उपासना मिळून एकच उपासना करावी असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

२ आज्य वगैरे हविर्द्रव्यें आणि इंद्र वगैरे देवता हें यज्ञाचें रूप (म्हणजे स्वरूप) आहे.

३ जाणण्यास योग्य अशी वस्तु.

आहे' ( छां० ८।१।५ ) इत्यादि[४]. तसेंच जरी श्रुती भिन्न भिन्न आहेत, तरी प्राणरूप ( वेद्य वस्तु ) एकच आहे असें समजतें. उदा०—‘प्राण हा खरोखर संहारकर्ता आहे' ( छां० ४।३।३ ); ‘प्राण हा खरोखर ज्येष्ठ आणि श्रेष्ठ आहे' ( छां० ५।१।१ ); ‘प्राण हा पिता आहे, प्राण माता आहे' ( छां० ७।१५।१ ); इत्यादि[५]. तेव्हां वेद्य वस्तु एक असल्यामुळें विद्या एक आहे असें अर्थात् प्राप्त होतें. बरें, या मतीं अनेक श्रुती व्यर्थ आहेत असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, त्या श्रुतीचें ( एकाच उपास्य वस्तूचे ) निरनिराळे गुण दाखविण्याविषयीं तात्पर्य आहे असें मानतां[६] येतें. तेव्हां यावरून स्वतःच्या आणि दुसऱ्यांच्या शाखांमध्यें सांगितलेले जे एकाच वेद्य वस्तूचे अनेक गुण त्यांचा एक समस्त विद्या सिद्ध होण्याकरितां संग्रह केला पाहिजे असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः—‘शब्द वगैरे भिन्न' इत्यादि. जरी वेद्य वस्तु एकच आहे, तरी असल्या विद्या भिन्नच आहेत असें मानलें पाहिजे. कशावरून ? शब्द वगैरे भिन्न आहेत यावरून. ‘जाणतो[७]', ‘उपासना करावी' ‘त्यानें क्रतु करावा[८]' ( छां० ३।१४।१ ) इत्यादि शब्द भिन्न आहेत. आणि शब्दभेद हा कर्म[९]भेदाचें कारण आहे असें मागें पू. मी. अ. २ पा. २ सू. १ यावरून समजलें आहे. ( सूत्रांतील ) ‘वगैरे' या शब्दानें भेदाला कारणभूत असे गुण[१०] वगैरे पदार्थ देखील संभवतील तसे घ्यावे. शंकाः—‘जाणतो' वगैरे ठिकाणीं केवळ शब्दच भिन्न आहेत असें समजतें; परंतु ‘यज्ञ करतो' ( दान देतो ) इत्यादि ठिकाणीं जसे अर्थ भिन्न आहेत तसे येथें अर्थ भिन्न नाहींत. कारण या सर्व शब्दांचा ‘मनोव्यापार'

---

४ तेव्हां या तिन्ही श्रुतीमध्यें ईश्वर ही एकच वेद्य वस्तु असल्यामुळें त्या तिन्ही ठिकाणच्या ज्या शांडिल्यविद्या, उपकोसलविद्या आणि दहरविद्या अशा तीन विद्या त्या तिन्ही मिळून एकच विद्या आहे असें सिद्ध होतें.

५ तेव्हां या तिन्ही श्रुतींमध्यें प्राण ही एकच वेद्य वस्तु असल्या मुळें त्या तिन्ही ठिकाणीं सांगितलेल्या संवर्गविद्या वगैरे तीन विद्या मिळून एकच विद्या आहे असें सिद्ध होतें.

६ म्हणजे एकच विद्या सांगणाऱ्या अशा त्या अनेक श्रुतींपैकीं कोणत्या तरी एका श्रुतीचें ती विद्या सांगण्याविषयीं तात्पर्य मानावें आणि बाकींच्या श्रुतींचें त्याच विद्येसंबंधानें त्या उपास्य वस्तूचे गुण दाखविण्याविषयीं तात्पर्य मानावें.

७ ‘जाणतो' हें क्रियापद श्रुतींमध्यें कांहीं ठिकाणीं ‘जाणावें' या अर्थीं घातलेलें असतें.

८ त्यानें क्रतु म्हणजे निश्चय करावा.

९ भिन्न भिन्न शब्दांचे भिन्न भिन्न अर्थ असल्यामुळें कर्में भिन्न भिन्न होतात असें तेथें सांगितलें आहे.

१० ‘वगैरे' या शब्दानें फल घ्यावें. हे गुण वगैरे पदार्थ भाष्यामध्येंच पुढें सांगितले आहेत.

हा एकच अर्थ आहे; शिवाय, त्यांचा दुसरा अर्थ संभवत नाहीं. तेव्हां 'शब्द भिन्न आहेत' एवढ्यावरून 'विद्या भिन्न आहेत' असें कसें सिद्ध होतें? उत्तरः—हा दोष येत नाहीं. कारण जरी या सर्व शब्दांचा 'मनोव्यापार' हा एकच अर्थ आहे, तरी संबंध भिन्न असल्यामुळें[१२] वेद्य वस्तू भिन्न होतात, व त्यामुळें विद्या भिन्न होऊं शकतात. ईश्वररूप उपास्य वस्तु जरी एक आहे, तरी प्रत्येक प्रकरणामध्यें त्या (ईश्वररूप) वस्तूचे निरनिराळे गुण सांगितले जातात. तसेंच, प्राणरूप उपास्य वस्तु जरी एक आहे तरी त्या प्राणाच्या एका गुणाची एका ठिकाणीं उपासना करावयाची आहे, व दुसऱ्या गुणाची दुसऱ्या ठिकाणीं उपासना करावयाची आहे. तेव्हां, अशा रीतीनें संबंध भिन्न असल्यामुळें वेद्य वस्तू भिन्न होतात, व त्यामुळें विद्याही भिन्न होतात असें समजतें. बरें, आतां येथें एक विद्येचा विधि आहे व दुसरे गुणांचे विधी आहेत[१३] असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, यांपैकीं अमुक विद्येचा विधि आहे आणि अमुक गुणाचे विधी आहेत असें निश्चित करण्याला कांहीं प्रमाण नाहीं. शिवाय, प्रत्येक प्रकरणामध्यें अनेक गुण सांगितले असल्यामुळें त्या प्रत्येक ठिकाणीं विद्येचा अनुवाद करून तिच्या संबंधानें अनेक गुणांचें विधान करणें बरोबर नाहीं[१४]. शिवाय, 'सत्यकाम' वगैरे गुण हे एकच असल्यामुळें ते या पक्षीं पुनः पुनः सांगावयाची जरूरी नाहीं. शिवाय, 'अमुक इच्छा करणाऱ्यानें अमुक उपासना करावी, तमुक इच्छा करणाऱ्यानें तमुक उपासना करावी' अशा रीतीनें प्रत्येक प्रकरण स्वतःच पूर्ण आहे असें समजत असल्यामुळें[१५] या प्रकरणांची एकवाक्यता आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं. तसेंच, वैश्वानरविद्येप्रमाणें येथें समस्त उपासनांची एक जास्त चोदनाही नाहीं[१६] कीं जिच्या योगानें भिन्न भिन्न प्रकरणांमध्यें सांगितलेल्या अवयवांच्या उपासनांची एकवाक्यता करतां येईल. शिवाय, वेद्य वस्तु एक असल्यामुळें विद्या एक आहे असें जर सर्व ठिकाणीं अव्याहत रीतीनें मानलें, तर सर्व (वेदान्तांमध्यें सांगितलेल्या) गुणांचा संग्रह करणें ही जी अशक्य गोष्ट ती मानावी लागेल. तेव्हां

---

११ 'जाणणें', 'उपासना करणें' आणि 'निश्चय करणें' हे सगळे मनाचेच भिन्न भिन्न व्यापार आहेत.

१२ भिन्न भिन्न श्रुतींमध्यें सांगितलेल्या भिन्न भिन्न गुण वगैरेंचे वेद्य वस्तूशीं संबंध भिन्न भिन्न असल्यामुळें (म्हणजे निरनिराळ्या ठिकाणीं निरनिराळे गुण सांगितले असल्यामुळें).

१३ मागील टीप ६ पहा.

१४ कारण, एकाच वाक्यानें अनेक गुणांचे विधी सांगण्याविषयीं तात्पर्य मानलें असतां 'वाक्यभेद' हा दोष येतो.

१५ प्रत्येक प्रकरणामध्यें सांगितलेल्या उपासनेला दुसऱ्या प्रकरणामध्यें सांगितलेल्या उपासनेची जरूर नसल्यामुळें.

१६ सर्व उपासना मिळून एक उपासना करावी असा एक स्वतंत्र विधिही नाहीं.

'शब्द वगैरे भिन्न आहेत म्हणून विद्या भिन्न आहेत' असें जें (सूत्रकारांनीं) म्हटलें आहे तें बरोबरच आहे. अशा रीतीनें या अधिकरणामध्यें जो हा (प्रसंग-वशात्) सिद्धान्त सांगितला आहे तो गृहीत धरूनच या पादाचें पहिलें अधिकरण दिलें आहे असें समजावें (५८)

[आतां येथून चौतिसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणा-मध्यें एकोणसाठावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ५९) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं श्रुतींमध्यें ज्या उपासना सांगितल्या आहेत, त्यांपैकीं अनेक उपासना करण्याची जर मनुष्याला इच्छा असेल तर त्यानें अनेक उपासना कराव्या; आणि जर 'एखादीच उपासना करावी' अशी इच्छा असेल तर तेवढीच करावी. आतां, सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं मनुष्यानें ह्या उपासनांपैकीं जी आपल्याला करावीशी वाटेल अशी कोणती तरी एकच उपासना करावी. कारण, त्या सर्वांचें फल एकच आहे. तेव्हां, एकाच उपासनेच्या योगानें परमात्म्याचा साक्षात्कार होत असल्यामुळें तेथें दुसरी उपासना निरुपयोगी आहे; आणि करतांहि येणार नाहीं. तात्पर्य 'मनुष्यानें परमात्म्याचा साक्षात्कार होईपर्यंत कोणती तरी एकच उपासना करावी असें सिद्ध झालें.]

## विकल्पोऽविशिष्टफलत्वात् ॥ ५९ ॥

### ५९ एक फल (सांगितलें) असल्यामुळें (विद्यांचा) विकल्प-(च नियमानें घेतला पाहिजे). (३४)

विद्या भिन्न आहेत असें ठरलें. आतां असा प्रश्न उद्भवतो कीं या विद्यांचा इच्छेनुरूप समुच्चय किंवा विकल्प[१] घ्यावयाचा, किंवा नियमानें विकल्पच घ्यावयाचा[२]. प्रथमतः, विद्या भिन्न आहेत असें ठरलें असल्यामुळें नियमानें समुच्चय

---

१७ कारण, दहरविद्या शांडिल्यविद्या वगैरे सर्व विद्या भिन्न भिन्न मानल्या म्हणजेच अनेक श्रुतींमध्यें सांगितलेली दहरविद्या एक आहे किंवा भिन्न आहे हा विचार करतां येतो; आणि तसला विचार पहिल्या अधिकरणामध्यें केला आहे.

१ एका मनुष्यानें सगळ्या उपासना करणें हा 'समुच्चय' होय. आणि कोणती तरी एक उपासना करणें हा 'विकल्प' होय. त्यांपैकीं ज्याला सगळ्या उपासना करण्याची इच्छा असेल त्यानें सगळ्या कराव्या; आणि ज्याला सगळ्या उपासना करावयाच्या नसतील त्यानें आपल्या इच्छेनुरूप कोणती तरी एक करावी (हेंच या अधिकरणामध्यें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे).

२ प्रत्येक मनुष्यानें ह्या उपासनांपैकीं कोणती तरी एकच उपासना आपल्या इच्छेनुरूप करावयाची (हें या अधिकरणामध्यें सिद्धांत्याचें मत आहे).

घेण्याला कांहीं प्रमाण नाहीं. शंका:–'अग्निहोत्र', 'दर्शपूर्णमास' वगैरे याग जरी भिन्न आहेत, तरी त्यांचा नियमानें समुच्चय घेतलेला दृष्टीस पडतो. उत्तर:—हा दोष येत नाहीं. कारण ते याग नित्य आहेत हें श्रुतीचें सांगणेंच त्या यागांचा नियमानें समुच्चय घेण्याला प्रमाण आहे. परंतु याप्रमाणें विद्या नित्य आहेत असें श्रुति सांगत नाहीं; म्हणून विद्यांचा नियमानें समुच्चय घेतां येत नाहीं. तसेंच, त्यांचा नियमानें विकल्पही घेतां येत नाहीं. कारण ज्याला एका विद्येचा अधिकार आहे त्याला दुसऱ्या विद्येच्या अधिकाराचा निषेध केलेला नाहीं. तेव्हां परिशेषावरून इच्छेनुरूप समुच्चय किंवा विकल्प घ्यावा हा पक्ष सिद्ध होतो. शंका:—या विद्यांचें एकच फल सांगितलें असल्यामुळें त्यांचा नियमानें विकल्पच घेणें बरोबर आहे. उदा०—'ज्याचें मन हें स्वरूप आहे, ज्याचें प्राण हें शरीर आहे (असा आत्मा)' (छां० ३।१४।२); 'क ब्रह्म आहे, ख ब्रह्म आहे' (छां० ४।१०।५); 'तो सत्यकाम आहे, सत्यसंकल्प आहे' (छां० ८।१।५) इत्यादि विद्यांचें ईश्वरप्राप्ति हें एकच फल असलेलें दृष्टीस पडतें. उत्तर:—हा दोष येत नाहीं. कारण, स्वर्ग वगैरेंना साधनभूत जीं कर्में त्यांचें एकच फल असूनही तेथें इच्छेनुरूप वर्तन केलेलें दृष्टीस पडतें. तेव्हां यावरून येथें इच्छेनुरूप वर्तन करावें असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—या विद्यांचा नियमानें विकल्पच घेतला पाहिजे, समुच्चय घेतां येत नाहीं. कशावरून? त्यांचें एक फल सांगितलें आहे यावरून. उपास्य वस्तूचा साक्षात्कार हें या विद्यांचें फल एकच आहे. ईश्वर वगैरे उपास्य वस्तूंचा एका उपासनेच्या योगानें साक्षात्कार झाला असतां (त्याकरितां) दुसरी उपासना व्यर्थ आहे. शिवाय, समुच्चयपक्षीं साक्षात्काराचा असंभवही आहे;

---

३ जर सर्व उपासना मिळून एकच समस्त उपासना असती, तर मात्र समुच्चय घ्यावा लागला असता; म्हणजे प्रत्येक मनुष्याला सर्व उपासना अवश्य कराव्या लागल्या असत्या. परंतु तसें नसल्यामुळें समुच्चय घेण्याला प्रमाण नाहीं असें सिद्ध होतें.

४ प्रत्येक मनुष्यानें कोणती तरी एकच उपासना करावी असा विकल्पही.

५ अर्थातच.

६ म्ह. कोणती तरी एकच उपासना करणें.

७ स्वर्गाला साधनभूत अशीं जीं काम्य दर्शपूर्णमास, ज्योतिष्टोमयज्ञ वगैरे कर्में त्यांपैकीं एखादा मनुष्य एकच कर्म करतो आणि एखादा मनुष्य अनेक कर्में करतो. आतां, येथें एक कर्म केलें असतांही जर स्वर्ग मिळत आहे, तर अनेक कर्में करणें व्यर्थ आहे असें मात्र समजूं नये. कारण, एका कर्मापासून जितका वेळपर्यंत स्वर्गसुख मिळतें त्यापेक्षां दोन कर्मांपासून ज्यास्त वेळपर्यंत स्वर्गसुख मिळतें.

८ उपास्य वस्तूचा साक्षात्कार होऊन मुक्त होणें.

९ ईश्वराच्या साक्षात्कारामध्यें कमज्यास्तपणा नसल्यामुळें 'अनेक उपासनांपासून अधिक साक्षात्कार होईल' असेंही म्हणतां येत नाहीं.

कारण, तो पक्ष घेणें हें चित्तविक्षेपाला कारण आहे.[10] आतां[11] विद्येचें फल हें साक्षात्काराच्या योगानें-( च ) साध्य आहे असें पुढील श्रुती दाखवितातः—'ज्याला ( उपास्य वस्तूचा ) साक्षात्कार आहे, ( व ज्याला ) संशय नाहीं ( त्याला ब्रह्म प्राप्त होतें )' ( छां० ३।१४।४ ); 'देव होऊन तो देवाप्रत प्राप्त होतो' ( बृ. ४।१।२ ) इत्यादि. 'नेहमीं त्या वस्तूच्या भावनेनें युक्त होऊन' ( भ. गी. ८।६ ) इत्यादि स्मृती देखील हीच गोष्ट सांगतात. तेव्हां याकरितां ( उपासकानें ) ज्यांचें फल एकच आहे अशा विद्यांपैकीं कोणती तरी एक विद्या घेऊन, उपास्य वस्तूचा साक्षात्कार होऊन विद्येचें फल प्राप्त होईपर्यंत, त्या विद्येचें अनुष्ठान करीत जावें. ( ५९ )

[ आतां येथून पसतिसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें साठावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—( सू. ६० ) ज्या उपासनांचीं आत्मसाक्षात्काराहून निराळीं फलें आहेत, त्या उपासनांपैकीं एक किंवा अनेक उपासना मनुष्यानें आपल्या इच्छेनुरूप कराव्या. ]

## काम्यास्तु यथाकामं समुच्चीयरन्न वा पूर्वहेत्वभावात् ॥ ६० ॥

### ६० परंतु काम्य विद्यांचा इच्छेनुरूप समुच्चय करावा किंवा करूं नये. कारण पूर्व ( सूत्रांतला ) हेतु ( येथें ) नाहीं. ( ३५ )

ज्यांचें फल एक आहे अशा विद्यांच्या उलट ज्या विद्या आहेत त्यांचें उदाहरण या सूत्रांत घेतलें आहे. 'जो कोणी वायु हा दिशांचा वत्स आहे[1] असें जाणतो तो पुत्राकरितां रडत नाहीं' ( छां० ३।१५।२ ): 'जो कोणी नांवांची[2] ब्रह्मरूपानें उपासना करतो तो जोंपर्यंत नांवांची गति आहे तोंपर्यंत यथेच्छ संसार करतो[3]' ( छां० ७।१।५ ) इत्यादि ज्या काम्य विद्या आहेत आणि ज्या कर्मांप्रमाणें

---

१० अनेक उपासना करण्यापासून मनाची एकाग्रता कायम न राहतां उलट मन व्यग्र मात्र होतें हें प्रसिद्धच आहे.

११ आतां, जर अनेक उपासना करण्यापासून चित्त व्यग्र होऊन साक्षात्कार न होईल तर न होऊं दे. त्या साक्षात्काराशिवायच अदृष्ट वगैरेंच्या द्वारानें मोक्षरूप फल मिळेल अशी जर कोणी शंका घेईल तर तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१ वायु हा दिशांचा वत्स म्हणजे बालक आहे अशी जो उपासना करतो त्याला पुत्रशोक होत नाहीं असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

२ ऋग्वेद यजुर्वेद वगैरे नांवांची.

३ ऋग्वेद वगैरेंची ज्या ज्या ठिकाणीं गति आहे त्या त्या ठिकाणीं त्या उपासकाला यथेच्छ संचार करतां येतो.

आपलीं फलें आपल्या अदृष्टाच्या[4] योगानें साध्य करून घेतात त्यांना साक्षात्काराची जरूर नाहीं; म्हणून त्यांचा इच्छेनुरूप समुच्चय घ्यावा किंवा घेऊं नये. कारण पूर्वसूत्रांतला हेतु ( येथें ) नाहीं; म्हणजे ( विद्यांचा ) विकल्प घेण्याला पूर्वसूत्रांत 'फल एक असणें' हा जो हेतु दिला आहे तो ( येथें ) नाहीं. ( ६० )

[ आतां येथून छत्तिसाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें एकसष्टाव्या सूत्रापासून सहासष्टाव्या सूत्रापर्यंत सहा सूत्रें आहेत. सारांशः—( सू. ६१ ) 'कर्माला अंगभूत जे उद्गीथ वगैरे पदार्थ त्यांच्या संबंधानें ज्या उपासना सांगितल्या आहेत, त्या कर्म करणाऱ्या मनुष्यानें वाटेल तर कराव्या नाहीं तर करूं नयेत' असें पूर्वीं सत्ताविसाव्या अधिकरणामध्यें सांगितलें आहे. आतां, येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं त्या उपासना करणें झाल्यास ज्या कर्मामध्यें जेवढ्या प्राप्त होतील तेवढ्या सगळ्या त्या कर्मामध्यें केल्या पाहिजेत. कारण, जीं स्तोत्रें म्हणतांना त्या उपासना केल्या जातात तीं स्तोत्रें सगळीं म्हटलीं जातात. ( सू. ६२ ) शिवाय ज्याप्रमाणें स्तोत्रें तिन्ही वेदांत सांगितलीं आहेत, त्याप्रमाणें उपासनाही सांगितल्या आहेत. तेव्हां स्तोत्राप्रमाणेंच उपासनांचाही समुच्चय मानला पाहिजे. ( सू. ६३ ) शिवाय 'एका वेदामध्यें सांगितलेल्या विद्येचा दुसऱ्या वेदामध्यें सांगितलेल्या विद्येशीं संबंध आहे' असें छांदोग्य श्रुतीवरून सिद्ध होत असल्यामुळें अनेक वेदांमध्यें सांगितलेल्या विद्यांचा ( म्हणजे उपासनांचा ) एका कर्मामध्यें समुच्चय होतो' असें मानलें पाहिजे. ( सू. ६४ ) शिवाय, 'उपासनांचा आश्रयभूत जो ओंकार तो सर्व ठिकाणीं सारखाच आहे' असें छांदोग्य श्रुतीवरून समजतें. तेव्हां अर्थातच 'त्या ओंकारावर अवलंबून असलेल्या उपासना देखील सर्व ठिकाणीं सारख्याच आहेत' असें मानलें पाहिजे. किंवा 'ह्या उपासनांचे जे उद्गीथ वगैरे आश्रय, त्यांचा समुच्चय होत असल्यामुळें ह्या उपासनांचाही समुच्चय होतो' असें या सूत्राचें तात्पर्य समजावें. ( सू. ६५ ) आतां येथें सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्याप्रमाणें स्तोत्र वगैरेंचा समुच्चय श्रुतीमध्यें सांगितला आहे, त्याप्रमाणें ह्या उपासनांचा समुच्चय श्रुतीमध्यें सांगितला नाहीं. जरी यज्ञाचा सांग प्रयोग श्रुतीमध्यें सांगितला आहे तरी 'ज्याप्रमाणें स्तोत्रें वगैरे यज्ञाचीं अंगभूत आहेत त्याप्रमाणें ह्या उपासना यज्ञाच्या अंगभूतच नव्हेत, तर ह्या पुरुषाकरितां आहेत' असें स्तोत्रें वगैरे आणि उपासना या दोहोंमध्यें वैलक्षण्य आहे. आतां, उपासना ह्या जरी स्तोत्र वगैरेंवर अवलंबून आहेत, तरी तेवढ्यावरून 'स्तोत्रावांचून उपासना करतां येत नाहींत' इतकेंच सिद्ध होतें. परंतु 'सगळीं स्तोत्रें म्हटलीं असतां सगळ्या उपासना केल्याच पाहिजेत' असें सिद्ध होत नाहीं. ( सू. ६६ ) शिवाय 'ब्रह्मा हा यजमानाचें आणि ऋत्विजांचें रक्षण करतो' या छांदोग्यश्रुतीवरून 'विद्यांचा समुच्चय नाहीं' असें समजतें. एकंदरींत 'मनुष्यानें आपल्या इच्छेनुरूप वाटेल तितक्या उपासना कराव्या' असें सिद्ध झालें. ]

---

४ पुण्याच्या.

## अङ्गेषु यथाश्रयभावः ॥ ६१ ॥

### ६१ (कर्माला[1]) अंगभूत (अशा ज्या विद्या आहेत) त्यांची (त्यांच्या) आश्रयांप्रमाणें स्थिति आहे. (३६)

कर्माला अंगभूत जे उद्गीथ वगैरे (पदार्थ) त्यांच्याशीं संबद्ध अशा ज्या विद्या तिन्ही वेदांमध्यें सांगितल्या आहेत त्यांचा (नियमानें) समुच्चय घ्यावा किंवा त्यांच्या संबंधानें इच्छेनुरूप वागावें असा संशय प्राप्त झाला असतां सूत्रकार म्हणतातः—आश्रयांप्रमाणें त्यांची स्थिति आहे. ज्याप्रमाणें या विद्यांचे[2] स्तोत्र वगैरे जे आश्रय[3] त्यांचा (यज्ञाकरितां) समुच्चय घेतला जातो, त्याप्रमाणें या विद्यांचा देखील समुच्चयच घेतला जातो. कारण, विद्या ह्या आपल्या आश्रयांवर अवलंबून आहेत.(६१)

## शिष्टेश्च ॥ ६२ ॥

### ६२ आणि (आश्रयांप्रमाणें त्या) सांगितल्या असल्यामुळेंही (त्यांचा समुच्चय घेतला जातो). (३६)

आणि ज्याप्रमाणें स्तोत्र वगैरे आश्रय तिन्ही वेदांमध्यें सांगितले आहेत, त्याप्रमाणें त्या आश्रयावर अवलंबून असलेल्या विद्याही तिन्ही वेदांमध्यें सांगितल्या आहेत; म्हणजे कर्माचे अवयव[1] आणि त्यांच्याशीं संबद्ध असलेल्या विद्या[2] यांच्यामध्यें उपदेशामुळें होणारा जो भेद तो देखील नाहीं[3] असा अभिप्राय होय. (६२)

---

१ (सू. ६१) येथून चार सूत्रें पूर्वपक्ष्याच्या मताचीं आहेत. पूर्वी अ. ३ पा. ३ सू. ४२ यामध्यें असें ठरविलें आहे कीं कर्माच्या फलामध्यें कांहीं विशेष गोष्टीची इच्छा असल्यास कर्म करतांना त्या उपासना कराव्या; नाहीं तर करण्याचें कारण नाहीं. परंतु त्या करणें झाल्यास सगळ्याच केल्या पाहिजेत किंवा इच्छेप्रमाणें कोणती तरी एखादी केली असतां चालेल हा विचार येथें सूत्रकार करीत आहेत.

२ उपासनांचें.

३ जीं स्तोत्रें (ऋचा) म्हणतांना ह्या उपासना करावयाच्या असतात तीं स्तोत्रें ह्या उपासनांचे आश्रय होत.

१ (सू. ६२) उपासनांचे जे स्तोत्र वगैरे आश्रय ते यज्ञ वगैरे कर्मांचे अवयव होत.

२ उपासना.

३ जर स्तोत्र वगैरे आश्रय आणि त्यांवर अवलंबून असणाऱ्या विद्या या दोन गोष्टींपैकीं एक श्रुतीमध्यें सांगून दुसरी सांगितली नसती, तर ह्या दोघांमध्यें उपदेशामुळें म्ह. सांगण्याच्या संबंधानें भेद झाला असता; परंतु तो भेद देखील येथें नाहीं; म्हणून ह्या उपासनांची आश्रयाप्रमाणें अगदीं हुबेहुब स्थिति आहे असें सिद्ध होतें.

## समाहारात् ॥ ६३ ॥

### ६३ '( चुकीची ) दुरुस्ती ' या ( चिन्हा- ) वरून ( ही विद्यांचा समुच्चय घेतला जातो ). ( ३६ )

' होत्याच्या कर्मावरूनच ( उद्गाता हा आपल्या ) गायनांतील चुकी देखील दुरुस्त करतो ' ( छां० १।५।५ ) ही श्रुति ' प्रणव आणि उद्गीथ हीं एक आहेत अशा ज्ञानाच्या सामर्थ्यामुळें उद्गाता हा आपल्या कर्मामध्यें झालेली चुकी होत्याच्या कर्मावरून दुरुस्त करतो[1] ' असें सांगते. आतां (एका वेदामध्यें सांगितलेल्या पदार्थांचा) जसा दुसऱ्या वेदामध्यें सांगितलेल्या पदार्थांशीं संबंध आहे[2], तसाच एका वेदामध्यें सांगितलेल्या विद्येच्या दुसऱ्या वेदामध्यें सांगितलेल्या विद्येशीं संबंध असल्यामुळें वरील श्रुति ' सर्व वेदांमध्यें सांगितलेल्या विद्यांचा संग्रह होतो ' असें सुचविते. अशा रीतीनें (' चुकीची दुरुस्ती ') हें ( या गोष्टींचें[3] ) ज्ञापक चिन्ह[4] आहे असें आढळून येतें. (६३)

## गुणसाधारण्यश्रुतेश्च ॥ ६४ ॥

### ६४ गुण साधारण आहेत असें श्रुतींत सांगितलें असल्या- वरूनही ( विद्यांचा समुच्चय घेतला जातो. ) ( ३६ )

' ओंकार ' हा विद्येचा गुण म्हणजे विद्येचा आश्रय असून तो तिन्ही वेदांना साधारण आहे असें पुढील श्रुति सांगते:—' त्याच्या योगानें तिन्ही वेदांतलें कर्म

---

१ ऋग्वेदांमधील ओंकाराला ' प्रणव ' म्हणतात. आणि सामवेदामधील ओंकाराला उद्गीथ म्हणतात. होता ऋग्वेदी असल्यामुळें त्याच्या कर्मांतील ओंकार हा प्रणव होय; व उद्गाता हा सामवेदी असल्यामुळें त्याच्या कर्मांतील ओंकार हा उद्गीथ होय. आतां उद्गीथ, आणि प्रणव यांच्या ऐक्याची उद्गात्यानें भावना करावी अशी येथें उपासना सांगितली आहे. या उपासनेचें फल असें आहे कीं होत्याचें कर्म बिनचूक झालें असून जर उद्गात्याच्या कर्मांत कांहीं स्वर अथवा अक्षरा-संबंधानें चूक घडली असेल, तर ती त्या उद्गात्याची चूक दुरुस्त होते. कारण प्रणव आणि उद्गीथ हीं एकच असल्यामुळें त्या प्रणवानें युक्त असें जें होत्याचें कर्म आणि त्या उद्गीथानें युक्त असें जें उद्गात्याचें कर्म तीं दोन्ही कर्में एकच होत. तेव्हां अर्थातच त्यांपैकीं एक कर्म बिनचूक असल्यामुळें दुसरेंही कर्म बिनचूक आहे असें होतें.

२ ऋग्वेदांत सांगितलेल्या प्रणवाचा सामवेदांत सांगितलेल्या उद्गीथाशीं संबंध आहे.

३ यज्ञकर्मामध्यें तिन्ही वेदांमध्यें सांगितलेल्या उपासनांचा समुच्चय केला पाहिजे या गोष्टीचें.

४ सूचक चिन्ह.

प्रवृत्त होतें; ओम् असें म्हणून ( अध्वर्यु ) आज्ञा करतो[1], ओम् असें म्हणून ( होता ) पठन करतो[2], ओम् असें म्हणून ( उद्गाता ) गायन करतो[3] ' ( छां० १।१।९ ). तेव्हां ज्याअर्थी ( ओंकाररूप ) आश्रय हा ( तिन्ही वेदांना ) साधारण आहे, त्याअर्थी ( त्या ओंकाराचा ) आश्रय करणाऱ्या ( विद्या देखील तिन्ही वेदांना ) साधारणच आहेत[4]. अशा रीतीनें हेंही या गोष्टीचें ज्ञापक चिन्हच आहे असें आढळून येतें.

किंवा या सूत्राचा असाही अर्थ होतो:—ज्या ह्या उद्गीथ वगैरे कर्मांना अंगभूत गोष्टी आहेत त्या सर्व जर सर्व यज्ञप्रयोगांना साधारण नसतील[5], तर त्या गोष्टींचा आश्रय करणाऱ्या विद्यांचें देखील साहचर्य असणार नाहीं[6]. परंतु श्रुतीमध्यें सर्व-अंगभूत गोष्टींसहवर्तमान यज्ञप्रयोग सांगितले असल्यावरून उद्गीथ वगैरे सर्व अंगभूत गोष्टी सर्व यज्ञप्रयोगांना साधारण आहेत[7] असें समजतें. तेव्हां यावरून ( विद्यांच्या ) आश्रयांचें साहचर्य असल्यामुळें विद्यांचेंही साहचर्य[8] आहे असें सिद्ध झालें. ( ६४ )

## न वा तत्सहभावाश्रुतेः ॥ ६५ ॥

## ६५ किंवा ( उपासनांची आश्रयाप्रमाणें स्थिति असत ) नाहीं. कारण त्यांचें साहचर्य श्रुतीमध्यें सांगितलेलें नाहीं. ( ३६ )

सूत्रांतील ' किंवा ' हा शब्द वर सांगितलेल्या पक्षाचें निराकरण करतो. आश्रय करणाऱ्या[1] ज्या उपासना त्यांची आश्रयांप्रमाणें स्थिति असूं शकत नाहीं. कशावरून? श्रुतीमध्यें त्या उपासनांचें साहचर्य सांगितलें नाहीं यावरून. ज्याप्रमाणें ' पात्र घेऊन किंवा चमस उचलून तो स्तोत्र म्हणतो आणि स्तोत्र म्हटल्यानंतर बोलतो:—'हे प्रस्तोत्या ! सामाचें गायन कर; हे होत्या ! याची याज्या म्हण ' इत्यादि वाक्यांमध्यें

---

१ ( सू. ६४ ) हें यजुर्वेदांतलें कर्म होय.

२ हें ऋग्वेदांतलें कर्म होय.

३ हें सामवेदांतलें कर्म होय.

४ आणि ज्याअर्थी ह्या विद्या ( म्ह. उपासना ) तिन्ही वेदांना साधारण आहेत, त्याअर्थी सर्व ठिकाणीं त्या उपासनांचा समुच्चय केला पाहिजे असें सिद्ध होतें.

५ सर्व यज्ञप्रयोगामध्यें करावयाच्या नसतील.

६ त्या सर्व उपासना देखील सर्व ठिकाणीं सगळ्या कराव्या लागणार नाहींत.

७ सर्व यज्ञप्रयोगांमध्यें अवश्य कराव्या लागतात.

८ समुच्चय.

१ ( सू. ६५ ) कर्माला अंगभूत अशा ज्या उद्गीथ वगैरे गोष्टी त्यांचा आश्रय करणाऱ्या.

तिन्ही वेदांमध्यें सांगितलेल्या[२] स्तोत्र वगैरे अंगभूत गोष्टींचें साहचर्य सांगितलें आहे, त्याप्रमाणें श्रुतीमध्यें उपासनांचें साहचर्य सांगितलें नाहीं. शंकाः—( सर्व अंगांसहवर्तमान यज्ञाचे ) प्रयोग श्रुतीमध्यें सांगितले असल्यावरून या उपासनांचें साहचर्य ( अर्थात् ) सिद्ध होतें. उत्तरः—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, उपासना ह्या पुरुषाकरितां आहेत[३]. आतां यज्ञाचे प्रयोग सांगणाऱ्या श्रुतींवरून यज्ञाच्या उपयोगी जे उद्गीथ वगैरे पदार्थ त्यांचें साहचर्य सिद्ध होतें. ( परंतु उपासना ह्या यज्ञाच्या उपयोगी नसल्यामुळें त्यांचें साहचर्य सिद्ध होत नाहीं ). आतां उद्गीथ वगैरे उपासना ह्या यज्ञाला अंगभूत ज्या गोष्टी त्यांवर जरी अवलंबून आहेत, तरी त्या गोदोहन वगैरेप्रमाणें पुरुषाकरितां आहेत असें आम्हीं अ. ३ पा. ३ सू. ४२ यामध्यें प्रतिपादन केलेंच आहे.[४] आणि ( कर्मांचे ) अवयव आणि त्यांच्याशीं संबद्ध अशा उपासना यांमध्यें 'पहिले पदार्थ यज्ञाच्या उपयोगी आहेत व दुसरे पुरुषाच्या उपयोगी आहेत' हाच उपदेशामुळें झालेला भेद आहे. आतां पुढील ( सू. ६३ व सू. ६४ यांमध्यें सांगितलेलीं ) दोन ज्ञापक चिन्हें हीं 'उपासनांचें साहचर्य आहे' अशाविषयीं प्रमाण होत नाहींत. कारण, ( साहचर्य मानण्याला ) श्रुति आणि युक्ति या नाहींत[५]. आतां, प्रत्येक 'प्रयोगामध्यें सर्व आश्रयांचा संग्रह केला असल्यामुळें त्या त्या आश्रयांवर अवलंबून असणाऱ्या ( उपासनांचाहि ) संग्रह[६] होतो' असें मानतां येत नाहीं; कारण, उपासना ह्या आपल्या आश्रयांवर अवलंबून असत नाहींत. आतां 'उपासना ह्या आश्रयावर अवलंबून आहेत' असें जें म्हणतात त्याचा फार झाला तर इतकाच अर्थ येथें घ्यावा कीं, त्या आश्रय अस्तित्वांत नसतांना अस्तित्वांत असूं

---

२ 'स्तोत्र' हें यजुर्वेदांत सांगितलें आहे. 'साम' हें सामवेदांत सांगितलें आहे. आणि 'याज्या' ह्या ऋग्वेदांत सांगितल्या आहेत. 'याज्या' शब्दाचा अर्थ मागें अ. ३ पा. ३ सू. ४३ टी. ३२ मध्यें दिला आहे.

३ तेव्हां अर्थातच ह्या उपासना यज्ञाला अंगभूत नव्हेत. कारण, त्या यज्ञाकरितां करावयाच्या नाहींत.

४ पूर्वपक्ष्यानें ६२ सूत्रामध्यें उपासनांचा समुच्चय मानण्याला जें प्रमाण दिलें आहे त्याच्यावर हें उत्तर आचार्य देत आहेत.

५ उपासनांचा समुच्चय घेण्याविषयीं ६३ व ६४ सूत्रांमध्यें जीं चिन्हें दिलीं आहेत तीं अर्थवादवाक्यांमधील आहेत. आणि अर्थवादामध्यें सांगितलेल्या गोष्टीला जर श्रुति युक्ति वगैरे कांहीं इतर प्रमाण न मिळेल, तर त्या नुसत्या अर्थवादवाक्यावरून ती गोष्ट सप्रमाण मानतां येत नाहीं. कारण अशा ठिकाणीं अर्थवादाचें स्वतःच्या अर्थाविषयीं मुळींच तात्पर्य नसून फक्त विधीची प्रशंसा करण्याविषयीं तात्पर्य असतें. या अर्थवादाला 'गुणवाद' म्हणतात. मागें अ. १ पाद ३ सू. ३३ टीप ८ पाहा.

६ समुच्चय.

शकणार नाहींत. परंतु तेवढ्यावरून आश्रयांचें साहचर्य असतांना त्यांचें साहचर्य नियमानें असतें असें सिद्ध होऊं शकत नाहीं. याचें कारण त्यांचें साहचर्य श्रुतीमध्यें सांगितलें नाहीं हेंच होय. तेव्हां यावरून इच्छेनुरूप उपासनांचें अनुष्ठान करावें असें सिद्ध झालें. ( ६५ )

## दर्शनाच्च ॥ ६६ ॥

### ६६ ( ही गोष्ट ) श्रुतीही सांगते. ( ३६ )

'विद्यांचें साहचर्य नाहीं' ही गोष्ट पुढील श्रुतीही सांगतेः—'असें जाणणारा[1] ब्रह्मा हा यज्ञाचें, यजमानाचें आणि सर्व ऋत्विजांचें खरोखर रक्षण करतो' ( छां० ४।१७।१० ). जर सर्व विद्यांचा संग्रह[2] श्रुतीला विवक्षित असता, तर सर्व ( ऋत्विज ) सर्व विद्या जाणीत असल्यामुळें '( विशिष्ट प्रकारच्या ) ज्ञानानें युक्त असा ब्रह्मा इतर ऋत्विजांचें रक्षण करतो' असें श्रुतीनें सांगितलें नसतें.[3] तेव्हां यावरून इच्छेनुरूप विद्यांचा समुच्चय किंवा विकल्प घ्यावा असें सिद्ध झालें. ( ६६ )

## अध्याय ३ पाद ३ समाप्त.

---

## अध्याय ३ पाद ४

[ आतां येथून तिसऱ्या अध्यायाच्या चौथ्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्यें बावन सूत्रें व सतरा अधिकरणें आहेत. त्यांपैकीं ह्या पहिल्या अधिकरणामध्यें पहिल्या सूत्रापासून सतराव्या सूत्रापर्यंत सतरा सूत्रें आहेत. सारांशः—( सू० १ ) आत्मज्ञानाचें जें मोक्षरूपी फल तें आत्मज्ञानापासून स्वतंत्र रीतीनें प्राप्त होतें. त्या आत्मज्ञानाला आपलें फल देतांना यज्ञ वगैरे कर्मांचो बिलकूल जरूर लागत नाहीं. कारण, श्रुतीमध्यें आत्मज्ञानाचें फल सांगतांना त्याचा कर्मांशीं संबंध लावला नाहीं, असें बादरायण आचार्यांचें मत आहे. ( सू. २ ) आतां, येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं आत्मा ( म्हणजे जीवात्मा ) हा कर्माचा कर्ता असल्यामुळें कर्माला अंगभूत आहे. तेव्हां त्याचें ज्ञान हें देखील त्या कर्त्याच्या द्वारानें कर्माला अंगभूतच आहे. आतां, श्रुतीमध्यें जें आत्मज्ञानाचें मोक्षरूपी फल सांगितलें आहे तें केवल अर्थवाद आहे. आतां 'कर्ता हें द्वार व्यभिचारी आहे' असें जरी म्हटलें तरी देखील आत्मज्ञान हें कर्माला अंगभूतच मानलें पाहिजे. कारण आत्मज्ञान म्हणजे 'जीवात्मा हा शरीराहून भिन्न

---

१ यज्ञामध्यें ऋत्विजांच्या हातून कांहीं चुका झाल्या असल्यास त्यांबद्दल कोणतें प्रायश्चित्त केलें असतां किंवा कोणती उपासना केली असतां तें कर्म सांग होईल तें जाणणारा.

२ समुच्चय.

३ कारण उपासनांचा समुच्चय मानल्यास सर्वच ऋत्विज सारखेच उपासना करणारे असल्यामुळें त्यांपैकीं ब्रह्माच तेवढा इतर ऋत्विजांचें रक्षण करतो असें म्हणतां येत नाहीं.

आहे' असें ज्ञान होय; आणि या ज्ञानावांचून यज्ञ वगैरे कर्में करतांच येत नाहींत. शिवाय श्रुतीमध्यें प्रिय वगैरे शब्द घातले असल्यावरून 'संसारी असा जो जीवात्मा तोच श्रुतीमध्यें वर्णिला आहे' असें समजतें. ( सू. ३ ) शिवाय, 'जनक वगैरे ज्ञानी लोकांनीं देखील यज्ञ वगैरे कर्में केलीं' असें बृहदारण्यक वगैरे श्रुतींमध्यें सांगितलें आहे. ( सू. ४ ) तसेंच, छांदोग्यामध्यें 'ज्ञानपूर्वक केलेलें कर्म अधिक प्रबल आहे' असें सांगितलें आहे. तेव्हां केवल ज्ञानापासून पुरुषार्थ सिद्ध होत नाहीं, तर ज्ञान आणि कर्म या दोहोंपासून होतो असें समजतें. ( सू. ५ ) शिवाय, बृहदारण्यकामध्यें 'ज्ञान आणि कर्म हीं दोन्ही बरोबरच फल देण्याला आरंभ करतात' असें सांगितलें आहे. ( सू. ६ ) शिवाय, 'वेदार्थाचें ज्ञान झाल्यावांचून कर्म करण्याला अधिकारच येत नाहीं' असें छांदोग्यामध्यें सांगितलें आहे; आणि आत्मज्ञान हें वेदार्थाच्या ज्ञानांपैकींच आहे. कारण उपनिषदामध्यें आत्म्याचें प्रतिपादन केलें आहे. ( सू. ७ ) शिवाय 'यावज्जीव कर्म करावें' या श्रुतीवरून ज्ञान प्राप्त झालें असतांही मनुष्याला कर्म करावें लागतें. तात्पर्य अशा अनेक कारणांवरून 'ज्ञान हें कर्माला अंगभूत आहे' ही गोष्ट सिद्ध होते. ( सू. ८ ) आतां येथें सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं जीवात्म्याहून अधिक असा जो परमात्मा त्याचें श्रुतीमध्यें अनेक ठिकाणीं वर्णन केलें आहे. आणि परमात्मा तर यज्ञ वगैरे कर्मांचा कर्ता होत नाहीं, तेव्हां आत्मज्ञान हें कर्माला अंगभूत होत नाहीं; इतकेंच नाहीं, तर उलट तें कर्माचा नाश करणारेंच आहे. आतां, परमात्मा आणि जीवात्मा यांचें ऐक्य असल्यामुळें श्रुतीमध्यें कांहीं ठिकाणीं परमात्म्याचेंच जीवरूपानें वर्णन केलें आहे. शिवाय, श्रुतीमध्यें वर्णिलेलें जें जीवस्वरूप तें आत्म्याचें खरें स्वरूप नव्हे, तर औपाधिक आहे. आणि 'परमात्मस्वरूप जें वर्णिलें आहे तेंच काय तें आत्म्याचें खरें स्वरूप आहे' असें समजावें. ( सू. ९ ) आतां जनक वगैरे ज्ञानी लोकांनीं जें कर्म केलें तें लोकसंग्रहार्थ केलें असल्यामुळें त्यावरून 'ज्ञान हें कर्माला अंगभूत आहे' हें सिद्ध होत नाहीं. कारण, 'ज्ञानी लोकांनीं यज्ञ अध्ययन वगैरे कर्में सोडलीं' असें कौषीतकि श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. आतां ज्या लोकांना सगुण विद्या प्राप्त झाली आहे त्यांना कर्माचा अधिकार असण्याचा संभव आहे, परंतु ज्यांना निर्गुण विद्या प्राप्त झाली आहे त्यांना बिलकूल कर्माचा अधिकार येत नाहीं. ( सू. १० ) आतां 'ज्ञानपूर्वक केलेलें कर्म अधिक प्रबल आहे' असें जें छांदोग्यामध्यें सांगितलें आहे, तें उद्गीथविद्येसंबंधानेंच सांगितलें आहे असें समजावें. ( सू. ११ ) आतां 'विद्या आणि कर्म हीं बरोबरच फल देण्याला आरंभ करतात' ही श्रुति एकाच प्राण्यासंबंधानें आहे असें समजूं नये; तर, 'प्राणी मृत झाल्यानंतर त्याला फल देण्याची जी वेळ ती त्या ( विद्या आणि कर्म ) दोघांची एक आहे' इतकाच तिचा अभिप्राय आहे. शिवाय, ही श्रुति संसारी आत्म्याला अनुलक्षून आहे. तेव्हां अर्थातच येथें विद्या या शब्दानें निर्गुणब्रह्मविद्या घेतां येत नसल्यामुळें कांहींच विरोध येत नाहीं. ( सू. १२ ) तसेंच, कर्म करण्याचा अधिकार प्राप्त होण्याला फक्त वेदाध्ययनाची जरूर आहे. आतां वेदार्थज्ञानाविषयीं म्हणाल तर तें वेदार्थज्ञान कर्म करण्यापुरतें

असलें म्हणजे पुरें झालें. ब्रह्मज्ञानाचा आणि कर्माचा कांहीं संबंध नाहीं. ( सू. १३ ) तसेंच 'यावज्जीव कर्म करावें' असें जें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे, तें अज्ञानी मनुष्यासंबंधानें सांगितलें आहे. ( सू. १४ ) किंवा ती श्रुति विद्येच्या स्तुती. कारितां ज्ञानी मनुष्याला यावज्जीव कर्म करण्याची परवानगी देत आहे असें समजावें. ( सू. १५ ) शिवाय, 'ज्यांना आत्मसाक्षात्काररूपी विद्येचें फल प्राप्त झालें आहे ते लोक प्रजा वगैरे कशाचीच इच्छा करीत नाहींत' या बृहदारण्यक श्रुतीवरून विद्या ही कर्माला अंगभूत नाहीं असें सिद्ध होतें. ( सू. १६ ) शिवाय विद्येच्या योगानें कर्माचा आधिकारच नष्ट होतो' असें बृहदारण्यकामध्यें सांगितलें आहे. ( सू. १७ ) शिवाय, 'स्त्रीसंगवर्जित' अशा आश्रमांना अनुलक्षून विद्या सांगितली आहे; आणि त्या आश्रमामध्यें अग्निहोत्र वगैरे वैदिक कर्मे मुळींच करतां येत नाहींत. आतां, 'स्त्रीसंगवर्जित' आश्रमांविषयीं कोणत्याही प्रकारची शंका घेऊं नये. कारण, ते आश्रम छांदोग्य वगैरे अनेक श्रुतींवरून सिद्ध होत आहेत. एकंदरींत 'विद्या ही कर्माला अंगभूत होत नाहीं' असें सिद्ध झालें. ]

## पुरुषार्थोऽतः शब्दादिति बादरायणः ॥ १ ॥

### [१] यापासून पुरुषार्थ[२] ( सिद्ध होतो ) असें श्रुतींवरून समजतें असें बादरायण ( म्हणतो ). ( १ )

आतां येथून 'उपनिषदांत सांगितलेलें आत्मज्ञान हें अधिकारी मनुष्याच्या द्वारानें कर्माशीं संबद्ध आहे, किंवा पुरुषार्थसिद्धीचें स्वतंत्रच साधन आहे' या गोष्टीचा सूत्रकार विचार करतात. पहिल्या सूत्रांत सिद्धांत सांगूनच या विचाराला ते आरंभ करतात:—'यापासून पुरुषार्थ सिद्ध होतो' इत्यादि. या वेदान्तवाक्यांमध्यें सांगितलेल्या आत्मज्ञानापासून स्वतंत्र रीतीनें पुरुषार्थ सिद्ध होतो असें बादरायण-(नामक) आचार्याचें मत आहे. असें कशावरून समजतें? 'श्रुतींवरून' असें (सूत्रकार) उत्तर देतात. उदा०—'आत्मवेत्ता हा शोक तरून जातो' ( छां. ७।१।३ ); 'जो तें परब्रह्म जाणतो तो खरोखर ब्रह्मच होतो' ( मुं. ३।२।९ ); 'ब्रह्मवेत्ता उत्कृष्ट ( स्थाना- ) प्रत प्राप्त होतो' ( तै. २।१।१ ); 'ज्याला आचार्य मिळाला आहे असा मनुष्यच ( ब्रह्म ) जाणतो. त्याला ( सत्स्वरूप प्राप्त होण्याला जोंपर्यंत तो देहापासून ) मुक्त होत नाहीं तोंपर्यंतच विलंब आहे; मग लागलींच तो सत्स्वरूप होतो' ( छां. ६।१४।२ ) या श्रुती; तसेंच 'जो पापरहित आत्मा' ( छां. ८।७।१ ) असा उपक्रम करून 'जो त्या आत्म्याचा शोध करून त्याला जाणतो त्याला सर्व लोक प्राप्त

---

१ मोक्षरूपी पुरुषार्थ.

२ हें पुढील सूत्रामध्यें स्पष्ट होईल.

होतात व त्याच्या सर्व इच्छा पूर्ण होतात[3]' (छां. ८।७।१।) ही श्रुति, तसेंच, 'अगे! आत्मा खरोखर पहावा' (बृ. ४।५।१५) असा उपक्रम करून 'अगे! एवढेंच खरोखर अमृतत्व आहे[4]' ही श्रुति; या आणि असल्या (दुसऱ्या) श्रुती केवल विद्या ही पुरुषार्थाला कारण आहे असें सांगतात. (१)

आतां येथें (पूर्वपक्षी) असा पूर्वपक्ष करतो:—

**शेषत्वात्पुरुषार्थवादो यथान्येष्विति जैमिनिः ॥ २ ॥**

**२ (आत्मा हा कर्माला) अंगभूत असल्यामुळें पुरुषार्थ सांगणाऱ्या श्रुती इतर ठिकाणच्या श्रुतींप्रमाणें अर्थवादरूपच आहेत असें जैमिनि (म्हणतो). (१)**

'कर्ता' या रूपानें आत्मा हा कर्माला अंगभूत असल्यामुळें त्याचें ज्ञान देखील 'व्रीहिप्रोक्षण' वगैरेप्रमाणें विषयाच्या द्वारानें कर्माशीं संबद्धच आहे. तेव्हां अशा रीतीनें त्या आत्मज्ञानाचें प्रयोजन ज्ञात असल्यामुळें फलांचें प्रतिपादन करणाऱ्या ज्या श्रुती आहेत त्या केवल अर्थवादरूप होत असें जैमिनि-(नामक) आचार्यांचें मत आहे. ज्याप्रमाणें द्रव्य, संस्कार, आणि कर्म यांचीं अनुक्रमें फलें सांगणाऱ्या 'ज्याची जुहू पर्णमय आहे तो सद्दोष शब्द ऐकत नाहीं[3]'; 'जेव्हां तो आपल्या डोळ्यांमध्यें अंजन घालतो तेव्हां तो शत्रूचा डोळा चुकवितो[4]', 'प्रयाज

---

३ जरी आत्मज्ञानाचें 'मोक्ष प्राप्त होणें' हेंच फल आहे, तरी मोक्ष प्राप्त झाला असतां सर्व लोक प्राप्त झाल्यासारखे होतात, आणि सर्व इच्छा पूर्ण झाल्यासारख्या होतात; म्हणून येथें 'सर्व लोक प्राप्त होतात व सर्व इच्छा पूर्ण होतात' असें म्हटलें आहे. एकंदरींत, आत्मज्ञानाला मोक्षप्राप्तीशिवाय दुसरें फल आहे असें समजूं नये.

४ एवढेंच, म्हणजे 'आत्मा एक आहे' असें ज्ञानच, खरोखर 'अमृतत्व' म्हणजे 'मोक्षाचें साधन' आहे असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

१ ज्याप्रमाणें व्रीहींना प्रोक्षण (म्हणजे सिंचन) करणें ही गोष्ट व्रीहिरूप विषयाच्या द्वारानें यज्ञकर्माशीं संबद्ध आहे, त्याप्रमाणें आत्म्याचें ज्ञान हें कर्ता म्हणजे यज्ञ करणारा असा जो आत्मा तद्रूपी विषयाच्या द्वारानें यज्ञकर्माशीं संबद्ध आहे; आणि म्हणूनच यज्ञाचें जें फल तेंच जसें व्रीहिप्रोक्षणाचें फल आहे, तसेंच आत्मज्ञानाचेंही तेंच फल आहे असें समजावें.

२ आत्मज्ञानाचें फल समजत असल्यामुळें.

३ 'तो दोषसहित शब्द ऐकत नाहीं' म्हणजे त्याला वाईट शब्द ऐकण्याचा प्रसंग येत नाहीं. हें फल पर्णमय (म्हणजे पळसाची) जी जुहू तद्रूपी द्रव्याचें होय.

४ 'अंजन घालणें' हा डोळ्याचा संस्कार आहे. 'शत्रूच्या दृष्टीस न पडणें' हें त्या संस्काराचें फल होय.

आणि अनुयाज यांचें जें अनुष्ठान केलें जातें तें शत्रूचा पराभव होण्यासाठीं यज्ञाला ( आणि ) यजमानाला कवचच ( तयार ) केलें जातें' या ज्या अन्य श्रुती त्या केवल अर्थवादरूप आहेत, त्याप्रमाणेंच ( या प्रकृत श्रुती केवल अर्थवादरूप आहेत असें समजावें ).

शंका:–एखाद्या विशिष्ट प्रकरणाला आरंभ न करतांच सांगितलेलें जें आत्मज्ञान त्याचा यज्ञाशीं संबंध आहे, असें प्रकरण वगैरेंपैकी एखादें तरी प्रमाण असल्यावांचून कसें निश्चित करतां येतें ? 'कर्त्याच्या द्वारानें त्या ज्ञानाचा यज्ञाशीं संबंध आहे असें वाक्यावरून समजतें' असें जर तूं म्हणशील तर तें बरोबर नाहीं. कारण वाक्यावरून ( ज्ञानाचा यज्ञामध्यें ) विनियोग करतां येत नाहीं. आतां, विशिष्ट प्रकरणाला आरंभ न करतां सांगितलेल्या पदार्थांचा देखील यज्ञाशीं संबंध अव्यभिचारी अशा एखाद्या द्वारानें वाक्यावरून लावतां येतो. परंतु कर्ता हें द्वार व्यभिचारी आहे; कारण तें लौकिक आणि वैदिक अशा दोन्ही कर्मांना साधारण आहे. तेव्हां कर्तारूप द्वारानें आत्मज्ञानाचा यज्ञाशीं संबंध सिद्ध होत नाहीं. या शंकेवर ( पूर्वपक्ष्याचें उत्तर :— ) हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण देहव्यतिरिक्त अशा आत्म्याच्या ज्ञानाचा वैदिक कर्माहून अन्य ठिकाणीं उपयोग नाहीं. कारण, देहव्यतिरिक्त अशा आत्म्याच्या ज्ञानाचा लौकिक कर्मांमध्यें उपयोग होत नाहीं. कारण, सर्व प्रकारच्या लौकिक कर्मांविषयीं ( मनुष्याची ) प्रवृत्ति दृश्य फलाला अनुलक्षून असते. परंतु ज्यांचें फल

---

५ ज्याप्रमाणें कवच ( म्हणजे चिलखत ) घातलें असतां त्यापासून शरीराचें रक्षण होतें म्हणजे शरीराला शस्त्राचा आघात लागत नाहीं, त्याप्रमाणें प्रयाजअनुयाजरूप कर्म केलें असतां यज्ञाचें आणि यजमानाचें रक्षण होतें हें कर्माचें फल होय.

६ म्हणजे या श्रुतींचें द्रव्य, देवता, आणि कर्म यांची प्रशंसा करण्याविषयीं तात्पर्य आहे; त्यांचीं हीं फलें आहेत असें सांगण्याविषयीं त्या श्रुतींचें तात्पर्य नाहीं. कारण या श्रुतींमध्यें 'ऐकत नाहीं, डोळा चुकवितो, आणि तयार केलें जातें' असें वर्तमानकालीं प्रयोग घातले आहेत; भविष्यकालीं प्रयोग घातले नाहींत. या विषयाच्या अधिक माहितीकरतां जै. सू. ४।३।१ पहा.

७ 'आत्मवेत्ता हा शोक तरून जातो' इत्यादि वाक्यांवरून आत्मज्ञानाचा आत्मरूपी कर्त्याच्या द्वारानें यज्ञाशीं संबंध आहे असें समजतें.

८ 'ज्याची जुहू पर्णमय आहे' हें वाक्य जरी यज्ञप्रकरणाला आरंभ करून सांगितलें नाहीं, तरी त्या वाक्यावरून पर्णमयत्वाचा जुहूच्या द्वारानें यज्ञाशीं संबंध होतो. कारण 'जुहू' हें यज्ञाचें अव्यभिचारी ( म्हणजे नित्यसंबद्ध ) द्वार आहे. म्हणजे जुहू ही यज्ञाला सोडून दुसरीकडे कधींही असूं शकत नाहीं.

९ म्हणजे मनुष्य जीं जेवण, खाण वगैरे लौकिक कर्में करतो तीं केवल आपल्या शरीर-सुखाकरितांच करतो. तेव्हां अर्थातच त्या लौकिक कर्मांमध्यें 'शरीराहून निराळा आत्मा आहे' या ज्ञानाचा कांहीं उपयोग नाहीं. उलट, या ज्ञानानें लौकिक कर्में बंद मात्र होतील.

मरणानंतर प्राप्त होतें अशा वैदिक कर्मांविषयीं (मनुष्याची) प्रवृत्ति देहव्यतिरिक्त अशा आत्म्याच्या ज्ञानावांचून संभवत नाहीं. म्हणून तेथेंच तें व्यतिरिक्त अशा आत्म्याचें ज्ञान उपयोगी आहे. शंका:—(उपनिषदांत) 'पापरहितत्व' वगैरे जीं आत्म्याला विशेषणें दिलीं आहेत त्यांवरून उपनिषदांत सांगितलेलें ज्ञान हें असंसारी अशा आत्म्यासंबंधानें आहे; आणि म्हणून तें प्रवृत्तीला[11] अंगभूत होऊं शकत नाहीं. (या शंकेवर पूर्वपक्ष्याचें) उत्तर:—हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, 'प्रिय' वगैरे शब्दांनीं सुचविलेला जो संसारी आत्मा[12] तोच 'पाहण्यास योग्य' अशा रूपानें उपनिषदांमध्यें सांगितला आहे. आतां 'पापरहितत्व' वगैरे जीं विशेषणें दिलीं आहेत तीं आत्म्याच्या स्तुतीकरितां दिलीं आहेत असें समजतां येईल. शंका:—अधिक आणि असंसारी असें ब्रह्म जगाचें कारण आहे आणि तेंच संसारी आत्म्याचें खरें स्वरूप आहे, असें उपनिषदांमध्यें सांगितलें आहे या मताचें आम्हीं अनेक ठिकाणीं प्रतिपादन केलें आहे. उत्तर:—प्रतिपादन केलें आहे खरें तथापि तें मत स्थणानिखनन्न्यायानें[13] दृढ करण्याकरितां फलाच्या (विचाराच्या[14]) द्वारानें त्या मतावर येथें आक्षेप आणून त्यांचें समाधान सूत्रकार करतात. (२)

## आचारदर्शनात् ॥ ३ ॥

### ३ (ज्ञानी लोकांची) वागणूक[1] (श्रुतीनें) दाखविली असल्यामुळें (केवल ज्ञानापासून पुरुषार्थ सिद्ध होत नाहीं). (१)

'विदेह देशचा राजा जो जनक त्यानें ज्यामध्यें पुष्कळ दक्षिणा दिली जाते असा यज्ञ केला' (बृ. ३।१।१); '[2]अहो भगवंत (ब्राह्मणांनो)!

---

१० यज्ञ वगैरे कर्मांविषयींच्या प्रवृत्तीला.

११ कारण, 'आत्मा हा संसाररहित आहे' असें ज्याला ज्ञान झालें त्याला संसारामधील जीं स्वर्ग वगैरे फलें त्यांची इच्छा नसल्यामुळें त्याची यज्ञकर्माविषयीं प्रवृत्ति होणार नाहीं.

१२ 'स्त्री, पुत्र वगैरे पदार्थ हे आत्म्याला आपल्याकरितांच प्रिय होतात' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें असल्यावरून 'आत्मा हा संसारी आहे' ही गोष्ट सूचित होते.

१३ अ. २ पा. १ सू. ३४ टी. ३ पहा.

१४ "आत्मज्ञानाचें स्वतंत्र रीतीनें 'पुरुषार्थ' हें फल आहे किंवा यज्ञाचें जें फल तेंच फल आहे" या विचाराच्या.

१ 'ज्ञानी लोक कर्माचें आचरण करतात' ही वागणूक.

२ अश्वपति राजा प्राचीनशाल वगैरे ऋषींना सांगत आहे.

मी यज्ञ करणार आहें' (छां० ५।११।५) इत्यादि वाक्यांचें जरी अन्य तात्पर्य[३] आहे, तरी त्यांमध्यें ब्रह्मवेत्त्यांचा[४] कर्मांशीं संबंध दाखविला आहे. तसेंच, उद्दालक वगैरे[५] ऋषींनीं देखील आपल्या पुत्रांना उपदेश दिला असें श्रुतीमध्यें आढळत असल्यावरून त्या ऋषींचा गृहस्थाश्रमाशीं संबंध आहे असें समजतें. आतां जर केवळ ज्ञानापासून पुरुषार्थ सिद्ध होत असेल, तर मग अनेक आयासांनीं युक्त अशीं कर्में त्यांनीं कां करावींत ? कारण 'जवळच जर मध प्राप्त होत असेल तर पर्वताप्रत कां जावें ?' अशी (लोकांमध्यें) म्हण आहे. (३)

## तच्छ्रुतेः ॥ ४ ॥

### ४ तशी श्रुति असल्यामुळें-(ही केवल ज्ञानापासून पुरुषार्थ सिद्ध होत नाहीं). (१)

'जें कांहीं विद्या, श्रद्धा आणि उपनिषद्[१] यांच्या योगानें (मनुष्य कर्म) करतो तें प्रबलतर[२] होतें' (छां० १।१।१०) या श्रुतीमध्यें ज्ञान[३] हें कर्माला अंगभूत आहे असें सांगितलें असल्यावरून केवल विद्या ही पुरुषार्थाला कारण नाहीं असें समजतें. (४)

## समन्वारम्भणात् ॥ ५ ॥

### ५ बरोबर जातात असें (सांगितलें) असल्यामुळें-(ही विद्या पुरुषार्थाचें स्वतंत्र कारण नाहीं). (१)

'विद्या आणि कर्म हीं त्याच्या बरोबर[१] जातात' (बृ० ४।४।२) या वाक्यांत विद्या आणि कर्म हीं आपआपलीं फलें देण्याला बरोबरच आरंभ करतात असें (सांगितलेलें) आढळून येत असल्यावरूनही विद्या ही स्वतंत्र रीतीनें पुरुषार्थाचें कारण नाहीं असें समजतें. (५)

---

३ ब्रह्मविद्या सांगणें हें अन्य तात्पर्य होय.

४ जनक, अश्वपति वगैरे ब्रह्मवेत्त्यांचा.

५ 'याज्ञवल्क्य ऋषीनें आपल्या स्त्रीला उपदेश केला' ही गोष्ट 'वगैरे' शब्दानें घ्यावी.

१ देवतांची उपासना.

२ अधिकफलदायक.

३ विद्या.

१ मरणानंतर जीवात्मा हा देहाला सोडून परलोकाप्रत जाऊं लागला म्हणजे त्याच्या बरोबर.

## तद्वतो विधानात् ॥ ६ ॥

### ६ तो ( वेदार्थ ) जाणणाऱ्यांना ( कर्मांचा अधिकार ) सांगितला असल्यामुळें-( ही विद्या पुरुषार्थाचें स्वतंत्र कारण नाहीं ). ( १ )

' जो आचार्यांच्या घरीं ( जाऊन येथें ) गुरूचीं कामें करून बाकी राहिलेल्या वेळांत वेदाचें यथाविधि अध्ययन करतो, आणि मग अध्ययन संपवून गृहस्थाश्रम पतकरून एखाद्या पवित्र ठिकाणीं वेदपठन करतो ( तो ब्रह्मलोकाप्रत प्राप्त होतो ) ' ( छां० ८।१५।१ ) इत्यादि श्रुती सर्व वेदार्थ जाणणाऱ्या लोकांना कर्मांचा अधिकार आहे असें दाखवितात. यावरून देखील ज्ञान हें स्वतंत्र रीतीनें फलाचें कारण नाहीं असें समजतें. शंकाः— वरील वाक्यांत ' अध्ययन करून ' असें वेदाचें फक्त अध्ययनच सांगितलें आहे; वेदाच्या अर्थाचें ज्ञान सांगितलें नाहीं. उत्तरः—हा दोष येत नाहीं. कारण वेदाध्ययनाचा दृष्ट उपयोग असल्यामुळें तें अध्ययन अर्थज्ञान होईपर्यंत केलें पाहिजे असें ( पूर्वमीमांसेंत ) सिद्ध केलें आहे. ( ६ )

## नियमाच्च ॥ ७ ॥

### ७ नियम ( सांगितले ) असल्यामुळेंही ( विद्या कर्माला अंगभूत आहे ). ( १ )

' या ( जगा- ) मध्यें कर्में करीतच शंभर वर्षें जगावें अशी इच्छा करावी. अशा रीतीनें मनुष्यरूप जो तूं त्या तुला कर्म चिकटणार नाहीं. ( कल्याणप्राप्तीला ) या ( कर्मा- ) हून दुसरा मार्ग नाहीं ' ( ई. २ ). तसेंच, ' अग्निहोत्र म्हणून जें आहे तें जरामरणापर्यंत चालणारें सत्र आहे; कारण, जरेच्या योगानेंच किंवा मृत्यूच्या

---

१. वेदाध्ययनाचें ' वेदार्थ समजणें ' हेंच फल आहे. कारण जेथें प्रत्यक्ष फल उपलब्ध होतें तेथें पुण्य वगैरे अप्रत्यक्ष फलांची कल्पना करणें बरोबर नाहीं; तेव्हां एखाद्यानें गुरूच्या घरीं वेदाध्ययन केलें असतां त्याला वेदार्थज्ञान झालेंच असलें पाहिजे; आणि म्हणूनच त्याला आत्मज्ञानही झालेंच असलें पाहिजे. कारण आत्मविद्या ही वेदामध्येंच सांगितली आहे. पण असें असूनहि ज्या अर्थी श्रुतीनें त्याला गृहस्थाश्रम स्वीकारल्यानंतर ' वेदपठन ' वगैरे कर्में करावयास सांगितलीं आहेत, त्याअर्थी वेदार्थ जाणणाऱ्या लोकांना कर्मांचा अधिकार आहे असें सिद्ध होतें.

योगानेंच (मनुष्य) यापासून मुक्त होतो' इत्यादि वाक्यांत सांगितलेल्या नियमावरून देखील विद्या ही कर्माला अंगभूतच आहे असें समजतें. (७)

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात.

## अधिकोपदेशात्तु बादरायणस्यैवं तद्दर्शनात् ॥ ८ ॥

### ८ परंतु अधिक ( आत्म्या- ) चा उपदेश केला असल्यामुळें बादरायणाचें ( मत ) तसेंच आहे ही गोष्ट श्रुती सांगतात. ( १ )

( सूत्रांतील ) 'परंतु' शब्दावरून पर्वपक्ष्याच्या म्हणण्याचें निराकरण (सूचित) होतें. दुसऱ्या सूत्रांत जें पूर्वपक्ष्याचें विधान केलें आहे तें बरोबर नाहीं. कशावरून? अधिक ब्रह्माचा श्रुतीनें उपदेश केला आहे यावरून. जर शरीरामध्यें राहणारा, कर्ता, आणि भोक्ता असा संसारी आत्माच 'केवल शरीराहून व्यतिरिक्त' अशा रूपानें वेदांमध्यें सांगितला असता, तर मग, वर वर्णिलेल्या प्रकारानें फलश्रुती ह्या अर्थवादरूप झाल्या असत्या. परंतु शारीर आत्म्याहून अधिक, असंसारी ईश्वर, कर्तृत्व वगैरे सांसारिक-धर्मांनीं रहित, आणि पापरहितत्व वगैरे विशेषणांनीं युक्त असा परमात्मा वेदान्तवाक्यांमध्यें 'ज्ञेय' रूपानें सांगितला आहे. आतां त्या परमात्म्याचें ज्ञान कर्मांना प्रवृत्त करीत नाहीं; इतकेंच नाहीं, तर उलट कर्मांचा नाश करतें असें सूत्रकार या पादाच्या सोळाव्या सूत्रामध्यें सांगणार आहेत. तेव्हां भगवान् बादरायणांनीं पहिल्या सूत्रांत जो सिद्धांत स्थापित केला आहे तो तसाच (म्ह. भक्कमच) आहे; 'ज्ञान हें कर्माला अंगभूत आहे' इत्यादि खोटया युक्तींनीं तो ढांसळवितां येत नाहीं. शारीर आत्म्याहून अधिक असा ईश्वररूप आत्मा आहे ही गोष्ट पुढील श्रुती सांगतातः—'जो सर्वज्ञ आणि सर्ववेत्ता आहे' (मुं. १।१।९); 'ह्याच्या भीतीनें वारा वाहतो' (तै. २।८।८।१); 'हें मोठें भयंकर उगारलेलें वज्र आहे' (क. ६।२)

---

१ जर विद्या ही कर्माला अंगभूत नसेल, तर मनुष्याला विद्या प्राप्त झाली असतां मरणाच्या पूर्वी देखील त्याचे कर्म सुटत असल्यामुळें 'कर्में करीतच शंभर वर्षें जगावें', 'जरा किंवा मृत्यु यांच्या योगानेंच मनुष्य अग्निहोत्रापासून मुक्त होतो' हे नियम संभवणार नाहींत.

१ संसारी आत्मा हा 'कर्ता' या रूपानें यज्ञकर्माला अंगभूत आहे; म्हणून यज्ञाचें जें फल तेंच त्या आत्म्याच्या ज्ञानाचें फल होत असल्यामुळें त्या आत्मज्ञानाचें पुरुषार्थरूपीं स्वतंत्र फल सांगणाऱ्या श्रुती अर्थवादरूप झाल्या असत्या.

२ तेव्हां अर्थातच तें आत्मज्ञान यज्ञकर्माला अंगभूत होत नाहीं असें सिद्ध झालें.

'अगे गार्गी, या! अक्षराच्या आज्ञेवरून[३]' (बृ.३।८।९); 'त्यानें ईक्षण केलें:—मीं पुष्कळ व्हावें; मीं प्रजा उत्पन्न करावी; त्यानें तेज उत्पन्न केलें' ( छां. ६।२।३ ) इत्यादि[४]. ,

आतां, 'तर आत्म्याकरितां सर्व प्रिय होतें; अगे! आत्मा खरोखर पहावा (बृ. २।४।५ ); 'जो प्राणाच्या योगानें श्वासोच्छ्वास करतो तो सर्वांच्या आंत असणारा तुझा आत्मा होय' ( बृ. ३।४।१ ); 'जो हा डोळयांमध्यें पुरुष दृष्टीस पडतो' ( छां. ८।७।४ ) येथून 'याच ( आत्म्या- ) बद्दल तुला मी पुन्हां जास्त माहिती सांगेन' ( छां. ८।९।३ ) इत्यादि श्रुतींमध्यें प्रिय वगैरे[५] शब्दांनीं सुचविलेला जो संसारी आत्मा त्याचाच ज्ञेयरूपानें परामर्श केला[६] आहे खरा; तथापि 'जो हा ऋग्वेद आहे तो या महाभूताचा[७] श्वासोच्छ्वास होय' ( बृ. २।४।१० ); 'जो क्षुधा, तृष्णा, शोक, मोह, जरा आणि मृत्यु यांच्या पलीकडे जातो' ( बृ. ३।५।१ ); 'परज्योती-प्रत प्राप्त होऊन तो स्वतःच्या रूपानें संपन्न होतो; तो उत्तम पुरुष होय' ( छां. ८।१२।३ ) इत्यादि वाक्यशेषांवरून वरील श्रुतींमध्यें अधिक आत्मा[८] सांगण्याचीच विवक्षा आहे, आणि जीवात्म्याचा परामर्श हा 'हे दोन्ही आत्मे अगदीं एक आहेत' अशा अभिप्रायानेंच फक्त केला आहे असें समजतें. तेव्हां कांहीं विरोध येत नाहीं. कारण, परमेश्वराचें जें स्वरूप तेंच शारीर आत्म्याचें खरें स्वरूप आहे आणि सशरीरत्व हें स्वरूप त्याला केवल उपाधींमुळें प्राप्त झालें आहे असें 'तें तूं आहेस[९]' ( छां. ६।८।७ ), 'याहून[१०] निराळें पाहणारें नाहीं' ( बृ. ३।८।११ ) इत्यादि श्रुतींवरून समजतें. या सर्व गोष्टींचें आम्हीं सविस्तर रीतीनें मागें अनेक ठिकाणीं प्रतिपादन केलें आहे. ( ८ )

---

३ 'सूर्य चंद्र वगैरे सर्व नियमितपणानें वागतात' असा या श्रुतीचा शेष आहे.

४ ह्या श्रुतींमध्यें शारीर आत्म्याचें म्हणजे जीवाचें वर्णन केलें आहे असें म्हणतां येत नाहीं. कारण ( १ ) जीव हा सर्वज्ञ नाहीं, ( २ ) जीवाच्या भीतीनें वारा वहात नाहीं, ( ३ ) जीव हा भयंकर वज्रासारखा नाहीं, ( ४ ) जीवाच्या आज्ञेवरून सूर्यचंद्र नियमितपणानें वागतात असें नाहीं ( ५ ) आणि जीवाच्या ईक्षणानें प्रजा उत्पन्न होत नाहीं. तेव्हां अर्थातच जीवापेक्षां अधिक असा जो परमात्मा त्याचेंच वर्णन ह्या श्रुतीमध्यें केलें आहे असें सिद्ध होतें.

५ 'वगैरे' शब्दानें 'श्वासोच्छ्वास', आणि 'डोळयामध्यें' हे शब्द घ्यावे.

६ कारण स्त्री, पुत्र वगैरे पदार्थ जीवात्म्यालाच प्रिय असतात. जीवात्माच श्वासोच्छ्वास करतो, आणि जीवात्माच डोळयामध्यें असतो, म्हणून ह्या श्रुतींमध्यें संसारी आत्म्याचाच म्हणजे जीवात्म्याचाच परामर्श होतो.

७ परमात्म्याचा.

८ परमात्मा.

९ 'हे जीवा! तूं तें ( म्हणजे ब्रह्म ) आहेस' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

१० या परमात्म्याहून.

## तुल्यं तु दर्शनम् ॥ ९ ॥

## ९ परंतु ( ज्ञानी लोकांची वागणूक ) दाखविणारी श्रुति ( उलट मताला देखील ) सारखीच ( अनुकूल आहे ). (१)

आतां पूर्वपक्ष्यानें जें तिसऱ्या सूत्रामध्यें म्हटलें आहे कीं 'ज्ञानी लोकांची वागणूक श्रुतींत सांगितली असल्यामुळें विद्या ही कर्माला अंगभूत आहे', त्यावर आमचें **उत्तरः**—'ज्ञानी लोकांची वागणूक[2] दाखविणारी श्रुति 'विद्या कर्माला अंगभूत नाहीं' या मताला देखील सारखीच अनुकूल आहे. उदा०— पुढील श्रुती पहाः —'कवषा नामक स्त्रीपासून उत्पन्न झालेले ऋषी हे हें[3] जाणूनच म्हणालेः–आम्हीं कशाकरितां (वेदाचें) अध्ययन करावें ? कशाकरितां यज्ञ करावा ? हें जाणूनच पूर्वींच्या ऋषींनीं अग्निहोत्र केलें नाहीं' ( कौ. २।५ ); 'त्या ह्या आत्म्याला जाणून ब्राह्मण ( लोक ) पुत्रेच्छेपासून, द्रव्येच्छेपासून आणि लोकेच्छेपासून निवृत्त होऊन भिक्षाटन करतात' ( बृ. ३।५।१ ) इत्यादि. याज्ञवल्क्य वगैरे ब्रह्मवेत्त्यांनीं देखील कर्माविषयीं आस्था बाळगली नाहीं असें 'अगे! एवढेंच खरोखर अमृतत्व[4] आहे असें म्हणून याज्ञवल्क्य सन्यस्त झाला[5]' ( बृ. ४।५।१५ ) इत्यादि श्रुतींवरून समजतें. शिवाय, 'अहो भगवंतांनो ! मी यज्ञ करणार आहें' (छां. ५।११।५) या वाक्यामध्यें जें चिन्ह सांगितलें आहे तें वैश्वानरविद्येसंबंधानें[6] आहे. आतां, सोपाधिक ब्रह्मविद्येच्या[7] ठिकाणीं कर्माचें साहचर्य सांगितलेलें संभवतें. परंतु तेवढ्यावरून ती विद्या देखील कर्माला अंगभूत होत नाहीं. कारण ( ही गोष्ट सिद्ध करण्याला ) प्रकरण वगैरे ( प्रमाणें[8] ) नाहींत. (९)

आतां चौथ्या सूत्रामध्यें जें पूर्वपक्ष्यानें विधान केलें आहे त्यावर आमचें **उत्तरः**—

---

१ 'ज्ञानी लोक कर्माचें आचरण करतात' ही वागणूक.

२ 'ज्ञानी लोक कर्माची निंदा करतात.' ही वागणूक.

३ परब्रह्म.

४ अ. ३ पा. ४ सू. १ टी. ४ पहा.

५ याज्ञवल्क्यानें सर्व कर्मांचा त्याग केला.

६ वैश्वानरविद्या ही सगुणब्रह्मविद्या होय. मागें अ. १ पा. २ सू. २४ टी. १ पहा.

७ सगुणब्रह्मविद्येच्या.

८ त्या प्रकरणावरून वैश्वानरविद्या जाणणाऱ्या अश्वपति राजानें यज्ञकर्म केलें इतकेंच सिद्ध होतें. परंतु तेवढ्यावरून वैश्वानरविद्या कर्माला अंगभूत आहे असें मात्र सिद्ध होत नाहीं. कारण, ज्ञानी लोक लोकसंग्रहाकरितां ( म्हणजे अज्ञानी लोकांची कर्माविषयीं प्रवृत्ति व्हावी याकरितां ) कर्म करीत असतात.

## आसार्वत्रिकी ॥ १० ॥

### १० ( ती श्रुति ) सार्वत्रिक नाहीं. ( १ )

'जें कांहीं विद्येच्या योगानें तो करतो' ( छां. १।१।१० ) ही श्रुति सर्व विद्यांना अनुलक्षून नाहीं. कारण ती प्रकृत विद्येला अनुलक्षून आहे. आतां 'ओम् हें अक्षर उद्गीथ आहे, त्याची उपासना करावी' ( छां. १।१।१ ) या ठिकाणीं उद्गीथ-विद्याच प्रकृत आहे. ( १० )

## विभागः शतवत् ॥ ११ ॥

### ११ शंभर ( वस्तूंच्या- ) प्रमाणें ( विद्या आणि कर्म यांचा ) विभाग आहे. ( १ )

आतां 'विद्या आणि कर्म हीं त्याच्या[1] बरोबर जातात' ( बृ. ४।४।२ ) या श्रुतीमध्यें जें 'बरोबर जाणें' सांगितलें आहे तें 'विद्या स्वतंत्र नाहीं' या गोष्टीचें ज्ञापक चिन्ह आहे असें जें पूर्वपक्ष्यानें ( पांचव्या सूत्रांत ) म्हटलें आहे त्यावर आमचें उत्तर :—विद्या एका पुरुषाबरोबर[1] जाते आणि कर्म दुसऱ्या पुरुषाबरोबर[2] जातें असा येथें ( विद्या आणि कर्म यांचा ) विभाग आहे[3] असें समजावें. शंभर ( वस्तूं- ) प्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें 'या दोघांना शंभर ( वस्तू ) द्या' असें म्हटलें असतां शंभर ( वस्तूं- ) चा विभाग करून ( एक ) पन्नास ( वस्तू ) एकाला देतात व ( दुसऱ्या ) पन्नास वस्तू दुसऱ्याला देतात; त्याप्रमाणेंच हें होय.

शिवाय[4], हें जें 'बरोबर जाणें' सांगितलें आहे तें मुमुक्षूला अनुलक्षून सांगितलें नाहीं. कारण, 'अशा रीतीनें इच्छा करणारा ( मनुष्य संसारांत पडतो )' ( बृ. ४।४।६ ) या वाक्यांत श्रुतीनें संसारी आत्म्याला अनुलक्षून उपसंहार केला आहे[5]; आणि 'आतां इच्छा न करणारा ( मनुष्य संसारांत पडत नाहीं )' ( बृ.

---

१ ज्ञानी मनुष्य मृत झाला असतां त्याच्या बरोबर.

२ अज्ञानी असा कर्मठ मनुष्य मृत झाला असतां त्याच्या बरोबर.

३ तेव्हां मरणानंतर प्रत्येक मनुष्याच्या बरोबर विद्या आणि कर्म हीं दोन्हीं जात नसल्यामुळें विद्या ही स्वतंत्र रीतीनें पुरुषार्थाचें कारण आहे असें सिद्ध होतें.

४ आतां येथून विद्या आणि कर्म यांचा विभाग न करतां प्रत्येक मनुष्याच्या बरोबर हीं दोन्हीं जातात असें घेतलें, तरी विद्या ही कर्माला अंगभूत होत नाहीं असें आचार्य सिद्ध करून दाखवीत आहेत.

५ तेव्हां यावरून ज्याला आत्मज्ञान झालेलें नाहीं अशा संसारी आत्म्यासंबंधानें 'विद्या व कर्म हीं दोन्हीं बरोबर जातात' असें येथें म्हटलें आहे असें समजावें.

४।४।६ ) या वाक्यांत श्रुतीनें मुमुक्षूला अनुलक्षून निराळा उपक्रम केला आहे. आतां, प्रकृत वाक्यापासून जी संसारी आत्म्यासंबंधानें विद्या घेतली जाते ती विहित[7] आणि प्रतिषिद्ध अशी दोन प्रकारची घेतली जाते; कारण ( अमुकच विद्या घेतली जाते असें मानण्याला ) कांहीं विशेष कारण नाहीं. ( शिवाय, ) कर्म देखील विहित[8] आणि प्रतिषिद्ध असें दोन प्रकारचें घेतलें जातें. कारण, जी विद्या आणि जें कर्म इतर ठिकाणीं सांगितलेलीं आहेत त्यांचाच येथें अनुवाद केला आहे. तेव्हां अशा रीतीनें 'बरोबर जातात' या वाक्यामध्यें विभाग सांगितला नाहीं असें मानलें असतांही हें वाक्य लावतां येतें. ( ११ )

आतां सहाव्या सूत्रांत जें पूर्वपक्ष्यानें विधान केलें आहे त्यावर सूत्रकार उत्तर देतात :—

## अध्ययनमात्रवतः ॥ १२ ॥

## १२ फक्त अध्ययन करणाऱ्यालाच ( कर्मांचा विधि सांगितला आहे ). ( १ )

'जो आचार्याच्या घरीं वेदाचें अध्ययन करतो' ( छां. ८।१५।१ ) या वाक्यामध्यें ( वेदाचें ) अध्ययनच फक्त सांगितलें असल्यावरून फक्त अध्ययन करणाऱ्यालाच कर्मांचा विधि सांगितला आहे असें आम्ही निश्चित करतों. शंकाः— असें मानलें असतां त्या मनुष्याला ज्ञान नसल्यामुळें त्याला कर्मांचा अधिकार प्राप्त होणार नाहीं.[2] उत्तरः— हा दोष येत नाहीं. कारण ( कर्मांचा )

---

६ आतां जर आत्मज्ञान न झालेल्या अशा संसारी आत्म्यासंबंधानें 'विद्या व कर्म हीं दोन्हीं बरोबर जातात' असें म्हटलें, तर अर्थातच 'विद्या' या शब्दानें आत्मविद्या घेतां येत नाहीं. तेव्हां कोणती विद्या येथें घ्यावी अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

७ उद्गीथ वगैरेंच्या ज्या उपासना त्या 'विहित' विद्या होत; आणि नग्न स्त्रीचें ध्यान करणें, नास्तिकांचे ग्रंथ पाहणें या 'प्रतिषिद्ध' विद्या होत.

८ यज्ञ वगैरे करणें हें 'विहित' कर्म होय. आणि हिंसा वगैरे करणें हें 'प्रतिषिद्ध' कर्म होय.

९ तेव्हां ज्याप्रमाणें कर्म दोन प्रकारचें घेतलें जातें, त्याप्रमाणें विद्या देखील दोन प्रकारचीच घेतली जाते असें सिद्ध होतें.

१ तेव्हां यावरून 'वेदाध्ययन केल्यानंतर त्याचा अर्थ समजून घेऊन ज्याला आत्मज्ञान झालें आहे त्याला कर्मांचा विधि सांगितला आहे' असें सिद्ध होत नाहीं.

२ कारण, ज्याला वेदाच्या अर्थाचें ज्ञान नाहीं त्याला कर्माची माहिती होत नाहीं; आणि ज्याला कर्माची माहिती नाहीं त्याला कर्मांचा अधिकार नाहीं.

अधिकार प्राप्त होण्याला कारणभूत असें जें कर्माचें ज्ञान तें वेदाध्ययनापासून त्याला उत्पन्न होत नाहीं असें आम्ही म्हणत नाहीं; तर उपनिषदांत सांगितलेलें जें आत्मज्ञान त्याला स्वतंत्र रीतीनेंच प्रयोजन आहे' असें प्रतीत होत असल्यामुळें तें कर्माचा अधिकार प्राप्त होण्याला कारण होत नाहीं इतकेंच आम्ही प्रतिपादन करतों[३]. ज्याप्रमाणें एका यज्ञाचा अधिकार प्राप्त होण्याला दुसऱ्या यज्ञाच्या ज्ञानाची जरूर नाहीं, त्याप्रमाणें येथेंही समजावें. (१२)

आतां सातव्या सूत्रामध्यें जें पूर्वपक्ष्यानें विधान केलें आहे त्यावर सूत्रकार उत्तर देतातः—

## नाविशेषात् ॥ १३ ॥

### १३ (कांहीं) नियामक नसल्यामुळें (ते नियम ज्ञानी मनुष्याला उद्देशून सांगितले) नाहींत. (१)

'या (जगा-) मध्यें कर्मे करीतच जगावें अशी इच्छा करावी' (ई. २) इत्यादि वाक्यांमध्यें जे नियम सांगितले आहेत ते ज्ञानी मनुष्यासंबंधानेंच सांगितले आहेत अशाविषयीं तेथें कांहीं नियामक नाहीं. कारण ते नियम तेथें अनियमित रीतीनेंच सांगितले आहेत. (१३)

## स्तुतयेऽनुमतिर्वा ॥ १४ ॥

### १४ किंवा (कर्माची) परवानगी (विद्येच्या) स्तुतीकरितां (सांगितली आहे.) (१)

'या (जगा-) मध्यें कर्मे करीतच' (ई. २) हें वाक्य पुढील दुसऱ्या तऱ्हेनेंही लावतां येतें:— जरी प्रकरणाच्या सामर्थ्यावरून या वाक्यामध्यें 'कर्म करणें' हें ज्ञानी मनुष्याच्याच संबंधानें सांगितलें आहे असें मानलें, तरी ही कर्म करण्याची परवानगी विद्येच्या स्तुतीकरितांच सांगितली आहे असें समजावें. कारण,

---

३ 'अध्ययन करणाऱ्यालाच कर्माचा विधि सांगितला आहे' यांतील 'च' या शब्दावरून 'त्या कर्म करणाऱ्याला मुळींच वेदार्थज्ञानाची जरूर नाहीं' असें आम्ही म्हणत नाहीं, तर फक्त त्याला आत्मज्ञानाची जरूर नाहीं इतकेंच काय तें आमचें म्हणणें आहे.

१ (सू. १३) तेव्हां अर्थातच ज्याला कर्म करण्याचा अधिकार असेल, त्याला ते नियम लागू होतील; भलत्याला (म्हणजे आत्मज्ञानी मनुष्याला) ते नियम लागू होत नाहींत.

१ (सू. १४) म्हणजे 'विद्या ही कर्माला अंगभूत आहे' अशा अभिप्रायानें सांगितली नाहीं.

'मनुष्यरूप जो तूं त्या तुला कर्म चिकटणार नाहीं' ( ई. २ ) असें पुढें श्रुति सांगत आहे. तेव्हां एकंदर वाक्याचा अर्थ असा:—ज्ञानी मनुष्य जरी जन्मभर कर्म करील, तरी तें कर्म त्याला विद्येच्या सामर्थ्यामुळें चिकटूं शकणार नाहीं. तेव्हां अशा रीतीनें येथें विद्येची स्तुतीच केली जात आहे. ( १४ )

## कामकारेण चैके ॥ १५ ॥

### १५ आणि कांहीं ( लोक ) स्वेच्छेनें वागून ( कर्मा-विषयीं अनादर दाखवितात ). ( १ )

शिवाय, कांहीं ज्ञानी लोक हे विद्येच्या फलाचा साक्षात् अनुभव घेऊन, आणि त्या फलाच्या भिस्तीवर वाटेल तसें वागून, प्रजा वगैरे जीं इतर फलांचीं साधनें तीं निरुपयोगी आहेत असें म्हणतात. उदा०— वाजसनेयी लोकांची पुढील श्रुति आहे:— "हें[३] जाणून पूर्वीच्या लोकांनीं प्रजेची इच्छा केली नाहीं. ( ते म्हणाले :— ) ज्या आम्हांला 'हा आत्मा' हेंच फल प्रत्यक्ष आहे त्या आम्हीं प्रजा घेऊन काय करावें ?" ( बृ. ४।४।२२ ). आतां[४] विद्येचें फल हें अनुभवगोचरच आहे, क्रियेच्या फलाप्रमाणें तें कालांतरानें ( प्राप्त ) होणारें नाहीं असें आम्हीं अनेक वेळां प्रतिपादन केलें आहे. तेव्हां याकारितां देखील विद्या ही कर्माला अंगभूत नाहीं; आणि त्या विद्येच्या फलाचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुती देखील अयथार्थ[६] आहेत असें मानतां येत नाहीं. ( १५ )

---

१ ( सू. १५ ) आत्मसाक्षात्काराचा.

२ 'निपुत्रिक मनुष्याला स्वर्ग प्राप्त होत नाहीं' या श्रुतीवरून प्रजा हे स्वर्गरूपीं फलांचें साधन आहे.

३ ब्रह्म.

४ ज्याप्रमाणें यज्ञाचें स्वर्गरूपीं फल मरणानंतर प्राप्त होतें, त्याप्रमाणें आत्मविद्येचें जें फल तेंही मरणानंतरच प्राप्त होतें असें मानण्यास हरकत नाहीं. परंतु, जें फल पुढें प्राप्त होणारें असतें, त्याविषयीं मनुष्याला तें मिळतें किंवा नाहीं असा संशय असतो. तेव्हां त्या फलाच्या जोरावर अगोदरच 'आम्हांला प्रजा नको' असें कसें म्हणतां येतें अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे. ( आ. ). 'आत्मविद्येचें फल सांगणाऱ्या श्रुती अर्थवादरूप आहेत' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे त्याचें हें उत्तर आहे. ( ब्र. )

५ म्हणजे विद्या प्राप्त झाल्याबरोबर तिचें फल प्राप्त झालेलेंच आहे. तेव्हां त्या फलाविषयीं संशय मानण्याचें कारण नाहीं; व तें फल सांगणाऱ्या श्रुती अर्थवादरूप आहेत असेंही मानतां येत नाहीं.

६ अर्थवादरूप.

## उपमर्दं च ॥ १६ ॥

### १६ आणि ( कर्माच्या अधिकाराचा ज्ञानाच्या योगानें ) नाश होतो असें ( श्रुति सांगते ). ( १ )

शिवाय, कर्माच्या अधिकाराचें कारण, क्रियाकारकफलस्वरूपीं असें जें अविद्येनें उत्पन्न केलेलें सर्व जग त्याच्या स्वरूपाचा विद्येच्या सामर्थ्यामुळें नाश होतो असें पुढील वाक्यामध्यें श्रुति सांगतेः—'परंतु ज्याला हें सर्व आत्मभूतच झालें आहे तो कशानें काय पाहील, कशानें काय हुंगील ?' (बृ. २।४।१४) आतां जो असें म्हणेल कीं 'कर्माचा अधिकार प्राप्त होण्याला अगोदर वेदान्तवाक्यांपासून आत्मज्ञान झालें पाहिजे' त्याच्या मतीं ( उलट तो ) कर्माचा अधिकार नष्टच होईल. तेव्हां याकरितांहि विद्या स्वतंत्र आहे. ( १६ )

## ऊर्ध्वरेतःसु च शब्दे हि ॥ १७ ॥

### १७ आणि स्त्रीसंगवर्जित अशा आश्रमांना अनुलक्षून ( विद्या सांगितली आहे ). आतां ( ते आश्रम देखील अस्तित्वांत आहेत असें ) शब्दां- वरून ( सूचित होतें ). ( १ )

शिवाय स्त्रीसंगवर्जित आश्रमांना अनुलक्षून विद्या सांगितली आहे. आणि तेथें तर विद्या ही कर्माला अंगभूत असूं शकत नाहीं. कारण तेथें मुळीं कर्मच नाहीं. म्हणजे अग्निहोत्र वगैरे वैदिक कर्में स्त्रीसंगरहित अशा आश्रमांतील लोकांना नाहींत.

---

१ यज्ञ वगैरे जें कर्म ती क्रिया होय; यज्ञाचीं जीं साधनें तीं कारकें होत; आणि यज्ञापासून प्राप्त होणारे जे स्वर्ग वगैरे लोक तें फल होय.

२ तेव्हां अर्थातच या श्रुतीवरून कर्म, त्यांचीं साधनें, त्यांचीं फलें इत्यादि जें द्वैत तें ज्ञानी मनुष्याला भासत नसल्यामुळें ज्ञानी मनुष्याचा कर्मविषयींचा अधिकार नष्ट होतो.

१ ब्रह्मचारी, गृहस्थ, वानप्रस्थ आणि संन्यासी या चोहोंपैकीं गृहस्थाश्रम सोडून बाकीचे जे तीन आश्रम ते 'स्त्रीसंगवर्जित' आश्रम होत.

२ कारण, अग्निहोत्र वगैरे कर्में फक्त गृहस्थाश्रमी लोकांनाच सांगितलीं आहेत आतां, जर कदाचित् येथें पूर्वपक्षी असें म्हणेल कीं, 'अग्निहोत्र वगैरे कर्मांनाच विद्या अंगभूत होते असें मी मानीत नाहीं, तर कोणत्या तरी विहित कर्माला अंगभूत होते असें मी मानतों; आतां गृहस्थाश्रमाखेरीज इतर आश्रमांमध्यें जरी अग्निहोत्र वगैरे कर्में सांगितलीं नाहींत, तरी इतर कर्में सांगितलीं आहेतच; तेव्हां या कर्मांनाच विद्या अंगभूत होईल' तर तें म्हणणेंही बरोबर नाहीं. कारण, संन्यासाश्रमामध्यें मुळींच कर्म सांगितलें नाहीं; उलट, तेथें सर्व कर्मांचा त्यागच सांगितला आहे; आणि विद्या तर त्या आश्रमामध्यें देखील सांगितली आहे. तेव्हां त्या आश्रमामध्यें 'विद्या ही कर्माला अंगभूत होते' ही गोष्ट कोणत्याही तऱ्हेनें पूर्वपक्ष्याला जुळवितां येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

शंकाः—स्त्रीसंगवर्जित असे आश्रम वेदामध्यें सांगितले नाहींत. उत्तरः—हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण स्त्रीसंगवर्जित आश्रम देखील पुढील वैदिक शब्दांवरून सूचित होतात :—'धर्माच्या तीन शाखा आहेत[३]' ( छां. २।२३।१ ); 'आणि जे हे [४]अरण्यामध्यें श्रद्धा[५] आणि तप यांचें आचरण करतात' ( छां. ५।१०।१ ); 'जे अरण्यामध्यें श्रद्धा आणि तप यांचें आचरण करतात' ( मुं. १।२।११ ); 'या लोकांचीच इच्छा करून संन्यासी लोक संन्यस्त होतात' ( बृ. ४।४।२२ ); 'ब्रह्मचर्यांतूनच संन्यस्त व्हावें' ( जा. ४ ) इत्यादि. शिवाय, ज्यांनीं गृहस्थाश्रम स्वीकारला आहे आणि ज्यांनीं तो स्वीकारला नाहीं, तसेंच, ज्यांनीं आपलें ऋणत्रय फेडिलें [६]आहे आणि ज्यांनीं तें फेडिलें नाहीं, त्या सर्वांनीं स्त्रीसंगरहित असा आश्रम घ्यावा असें [७]श्रुतिस्मृतींमध्यें प्रसिद्ध [८]आहे. तेव्हां याकरितांहि विद्या स्वतंत्र आहे. (१७)

[ आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें अठराव्या सूत्रापासून विसाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांशः—( सू. १८ ) पूर्व पक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, छांदोग्य वगैरे श्रुतींवरून स्त्रीसंगवर्जित आश्रम सिद्ध होत नाहींत. कारण त्या श्रुतींमध्यें त्या आश्रमांचा फक्त अनुवाद केला आहे; विधि सांगितला नाहीं. कारण ब्रह्मनिष्ठेची स्तुति करण्याविषयीं त्या श्रुतींचें तात्पर्य आहे. आश्रमांचा विधि सांगण्याविषयीं नाहीं. आतां, 'यावज्जीव कर्म करावें' या श्रुतीवरून एक गृहस्थाश्रमच सिद्ध होत असल्यामुळें 'स्त्रीसंगवर्जित' असे बाकीचे आश्रम जरी स्मृति आणि आचार यांवरून सिद्ध होतात तरी त्यांचा त्यागच केला पाहिजे, किंवा आंधळे-पांगळे वगैरे ज्यांना कर्म करतां येत नाहीं त्यांच्या संबंधानें ते मानले पाहिजेत. शिवाय,

---

३ धर्माला अनुसरून कर्म आचरण करणाऱ्यांचे तीन आश्रम आहेत असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. अर्थात् ते तीन आश्रम ब्रह्मचर्याश्रम, गृहस्थाश्रम, आणि वानप्रस्थाश्रम हेच होत.

४ 'अरण्यामध्यें' या शब्दावरून वानप्रस्थ आणि संन्यास हे दोन आश्रम सूचित होतात. कारण, ह्या दोन आश्रमांमध्येंच मनुष्यांची अरण्यामध्यें स्थिति असते. ब्रह्मचारी हा अध्ययनाकरितां गुरूच्या घरीं राहतो; आणि गृहस्थाश्रमी हा गांवामध्यें आपल्या कुटुंबांत राहतो.

५ उपनिषदांत सांगितलेल्या हिरण्यगर्भ वगैरेंच्या ज्या उपासना त्यांना 'श्रद्धा' म्हणतात.

६ उत्पन्न झालेल्या मनुष्याला देव, ऋषि आणि पितर या तिघांचें ऋण असतें. त्यांपैकीं ब्रह्मचर्याश्रम धारण केल्यानें तो ऋषींच्या ऋणांतून मुक्त होतो. गृहस्थाश्रमामध्यें यज्ञाच्या योगानें देवांच्या ऋणांतून तो मुक्त होतो. आणि संतति झाली म्हणजे पितरांच्या ऋणांतून मुक्त होतो.

७ '( वैराग्य उत्पन्न झालें असल्यास ) ब्रह्मचर्यांतूनच संन्यस्त व्हावें' ही श्रुति होय. 'ब्रह्मचर्याश्रमांतून पुढें ज्या आश्रमाची इच्छा असेल तो आश्रम घ्यावा' ही स्मृति होय.

८ तात्पर्य—स्त्रीसंगवर्जित आश्रम हे नुसते अस्तित्वांत आहेत इतकेंच नाहीं, तर ते वाटेल तेव्हां स्वीकारतां येतात असें सांगण्याविषयीं या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

तैत्तिरीय वगैरे श्रुतींमध्यें गृहस्थाश्रमाखेरीज इतर आश्रमांचा निषेधच केला आहे. आणि त्यांचा विधि तर कोणत्याही श्रुतीमध्यें स्पष्ट उपलब्ध होत नाहीं. आतां, फक्त जाबाल-श्रुतीमध्यें संन्यासाश्रमाचा विधि स्पष्ट उपलब्ध होतो पण त्या एका श्रुतीला पूर्वपक्षी मानीत नाहीं. ( सू. १९ ) सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, छांदोग्य वगैरे श्रुतींचा पूर्वापर विचार केला असतां त्यावरून गृहस्थाश्रमाप्रमाणेंच इतर आश्रमही सिद्ध होतात. तेव्हां अर्थातच त्यांचेंही अनुष्ठान केलें पाहिजे. ( सू. २० ) शिवाय ज्या छांदोग्य श्रुतीमध्यें स्त्रीसंगवर्जित आश्रमांचा अनुवाद केला आहे असें पूर्वपक्षी मानीत आहे त्या श्रुतीचें त्या आश्रमांचा विधि सांगण्याविषयींही तात्पर्य मानिलें पाहिजे. कारण, तेथें 'ते इतर आश्रम' ही अपूर्व गोष्ट आहे. आतां, एका श्रुतीची दोन प्रकारचीं तात्पर्ये मानलीं असतां वाक्यभेद दोष येईल तर तो नाइलाजास्तव स्वीकारला पाहिजे. शिवाय जरी पूर्वपक्ष्यानें सांगितल्याप्रमाणें 'ह्या श्रुतीमध्यें फक्त ब्रह्मनिष्ठेची स्तुति केली आहे' असें मानलें तरी तेवढ्यावरून देखील इतर आश्रमांचें अस्तित्व सिद्ध होतें. कारण गृहस्थाश्रमी मनुष्य कर्मे करीत असल्यामुळें तो ब्रह्मनिष्ठ होऊं शकत नाहीं. कारण 'ब्रह्मनिष्ठ मनुष्याला मुळीं कर्मांचा अभावच आहे' असें श्रुतिस्मृती सांगतात. शिवाय, जाबाल श्रुतीमध्यें इतर आश्रमांचा विधि स्पष्टच उपलब्ध होत आहे. तसेंच, हे आश्रम श्रुतीमध्यें सर्वांना सारखेच सांगितले असल्यामुळें 'ते आंधळ्यापांगळ्याच्या योग्यतेचे आहेत' अशी कांहीं तरी भलतीच कल्पना काढणें बरोबर नाहीं. शिवाय, त्यांच्या संबंधानें जाबाल श्रुतीमध्यें पुढें स्वतंत्र विचार केला आहे. शिवाय, 'संन्यासाश्रम हा ब्रह्मज्ञान परिपक्व होण्याला उपयोगीं पडतो' असें श्रुतीवरूनच सिद्ध होत असल्यामुळें 'आंधळेपांगळे लोक त्या आश्रमाला योग्य आहेत' असें म्हणतां येत नाहीं. एकंदरींत 'स्त्रीसंगवर्जित' आश्रमांचें अस्तित्व सिद्ध झालें. आणि म्हणूनच विद्या ही त्या आश्रमांना अनुलक्षून सांगितली असल्यामुळें 'ती कर्माला अंगभूत होत नाहीं' हें सिद्ध झालें. ]

## परामर्शं जैमिनिरचोदना चापवदति हि ॥ १८ ॥

**१८ ( या वाक्यांमध्यें इतर आश्रमांचा फक्त ) परामर्श केला आहे असें जैमिनि ( म्हणतो ). तीं विधिवाक्यें नाहींत; आणि ( त्या आश्रमांचा इतर श्रुति ) निषेध करिते. ( २ )**

'धर्माच्या तीन शाखा आहेत' ( छां. २।२३।१ ) इत्यादि ज्या श्रुती स्त्रीसंगवर्जित आश्रमांचें अस्तित्व सिद्ध करण्याकरितां दाखल केल्या आहेत त्यांना त्या आश्रमांचें अस्तित्व सिद्ध करतां येत नाहीं. कारण, त्या श्रुतींमध्यें 'इतर

१ अनुवाद

आश्रमांचा फक्त परामर्श केला आहे, विधि सांगितला नाहीं' असें जैमिनि-(नामक) आचार्यांचें मत आहे. कशावरून? अशावरून कीं, या श्रुतींमध्यें कोणतेंच विध्यर्थक क्रियापद घातलेलें (दृष्टीस पडत) नाहीं. आणि यांपैकीं प्रत्येक श्रुतीचें निराळें तात्पर्य आहे असें उपलब्ध होतें. 'धर्माच्या तीन शाखा आहेत' इत्यादि श्रुति ही 'यज्ञ, अध्ययन आणि दान ही प्रथम शाखा होय[3], तप हीच द्वितीय शाखा होय[4], आणि आचार्यांच्या घरीं राहणारा व तेथें जन्मभर आपलें (शरीर) झिजविणारा ब्रह्मचारी ही तिसरी शाखा होय[5]' (छां. २।२३।१) या वाक्यांत तीन आश्रमांचा परामर्श करून, मग 'या सर्वांना पुण्यलोक प्राप्त होतात' (छां. २।२३।१) या वाक्यांत वरील आश्रमांचीं मर्यादित फलें सांगून, नंतर 'ब्रह्मनिष्ठ (मनुष्य) अमृतत्वाप्रत[6] प्राप्त होतो' (छां. २।२।२३।१) या वाक्यांत ब्रह्मनिष्ठेचें अमर्यादित फल आहे अशा रूपानें त्या ब्रह्मनिष्ठेची स्तुति करते[7]. शंका :—(आश्रमांच्या) नुसत्या परामर्शावरून देखील आश्रमांचें अस्तित्व सूचित होतें. उत्तर :—सूचित होतें खरें; परंतु स्मृति आणि आचार यांवरून त्यांचें अस्तित्व स्थापित झालेलें आहे, प्रत्यक्ष श्रुतीवरून झालेलें नाहीं; तेव्हां प्रत्यक्ष श्रुतीशीं त्यांचा विरोध[8] आला असतां त्यांचा त्याग केला पाहिजे; किंवा जे अनधिकारी[9] आहेत त्यांना अनुलक्षून ते सांगितले आहेत असें मानलें पाहिजे. शंका :—'यज्ञ, अध्ययन आणि दान ही प्रथम शाखा होय' या वाक्यांत स्त्रीसंगवर्जित आश्रमांबरोबरच गृहस्थाश्रमाचा देखील परामर्शच केला आहे[10]. उत्तर :— हें खरें आहे. तथापि अग्निहोत्र वगैरे कर्मांचा गृहस्थालाच

---

२ आतां, जर ह्या श्रुतींमध्यें आश्रमांचा विधि सांगितला नाहीं, तर ह्या श्रुतींमध्यें काय सांगितलें आहे' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

३ या वाक्यांत गृहस्थाश्रमाचा परामर्श केला आहे. कारण, यज्ञ वगैरे कर्में गृहस्थाश्रमामध्येंच केलीं जातात.

४ या वाक्यांत वानप्रस्थाश्रमाचा परामर्श केला आहे. कारण, तपश्चर्या ही वानप्रस्थाश्रमामध्येंच मुख्यत्वानें केली जाते.

५ या वाक्यांत ब्रह्मचर्याश्रमाचा परामर्श केला आहे.

६ मोक्षाप्रत.

७ तेव्हां हेंच या श्रुतीचें तात्पर्य आहे; आश्रमांचा विधि सांगण्याविषयीं नाहीं असें सिद्ध झालें.

८ 'यावज्जीव अग्निहोत्र कर्म करावें' या श्रुतीवरून गृहस्थाश्रमाचा आमरणान्त त्याग करतां येत नाहीं असें सिद्ध होतें. तेव्हां अर्थातच गृहस्थाश्रम सोडून इतर आश्रम घेतले असतां त्या श्रुतीशीं विरोध येत असल्यामुळें त्या इतर आश्रमांचा त्याग केला पाहिजे.

९ आंधळे वगैरे ज्या लोकांना कर्म करतां येत नाहीं त्यांना.

१० मागील टीप ३ पहा.

विधि सांगितला असल्यामुळें गृहस्थाश्रमाचें अस्तित्व हें श्रुतीवरून स्थापित झालें [11]आहे. तेव्हां यावरून प्रकृत वाक्यामध्यें जो इतर आश्रमांचा परामर्श केला आहे तो स्तुतीकरितां केला आहे, विधि सांगण्याकरतां केला नाहीं असें सिद्ध होतें.

शिवाय, प्रत्यक्ष श्रुतीनें इतर आश्रमांचा निषेध केला आहे. उदा०–' जो अग्नीला दूर करतो[12] तो देवांची हत्या करणारा आहे '; ' आचार्याला योग्य बक्षीस दे, आणि वंश खुंटवूं नकोस[13] ' ( तै. १।११।१ ); ' निपुत्रिकाला ( कोणताच ) लोक ( प्राप्त होत ) नाहीं हें सर्व पशूंना ( देखील ) माहीत आहे ' इत्यादि. तसेंच ' जे हे अरण्यामध्यें श्रद्धा आणि तप यांचें आचरण करतात ' ( छां. ५।१०।१ ); आणि ' जे अरण्यामध्यें तप आणि श्रद्धा यांचें आचरण करतात ' ( मुं. १।२।११ ) या वाक्यांमध्यें देवयानमार्गाचा उपदेश केला [14]आहे, इतर आश्रमांचा केला नाहीं[15]. ' शिवाय, ' तप हीच द्वितीय शाखा होय ' ( छां. २।२३।१ ) इत्यादि वाक्यांमध्यें जो इतर आश्रमांचा निर्देश केला आहे तो संदिग्ध[16] आहे. तसेंच, ' या लोकाचीच इच्छा करून संन्यासी लोक संन्यस्त होतात ' ( बृ. ४।४।२२ ) या वाक्यामध्यें ( आत्म- ) लोकाची स्तुति केली आहे, संन्यासाचा विधि सांगितला नाहीं[17]. शंकाः— ' ब्रह्मचर्यांतूनच संन्यस्त व्हावें ' या जाबालांच्या श्रुतीमध्यें संन्यासाचा विधि स्पष्टच सांगितला आहे. उत्तर :—हें खरें आहे, परंतु ही श्रुति सोडूनच हा विचार केला आहे असें समजावें. ( १८ )

---

११ तेव्हां, जरी या श्रुतीमध्यें गृहस्थाश्रमाचाही विधि सांगितला नाहीं, तरी इतर श्रुतीं-वरून तो सिद्ध होत असल्यामुळें तो आश्रम मात्र मानतां येतो. पण, बाकीचे आश्रम मानतां येत नाहींत असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

१२ गृहस्थाश्रमामध्यें प्रत्येक दिवशीं मनुष्यानें अग्नीमध्यें होम करावा असें सांगितलें असल्यामुळें तो मनुष्य त्या आश्रमामध्यें अग्नीला दूर करीत नाहीं. तेव्हां ' जो अग्नीला दूर करतो ' याचा ' जो इतर आश्रम घेतो ' असा फलितार्थ होतो.

१३ हे शिष्या ! जर तूं आमरणान्त ब्रह्मचर्यव्रत पाळशील, तर तुझा वंश खुंटेल याकरितां आचार्याला गुरुदक्षिणा देऊन त्याच्या परवानगीनें घरीं जाऊन गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार कर म्हणजे तुझा वंश खुंटणार नाहीं असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

१४ कारण, श्रुतीमध्यें या वाक्यांच्या पुढें ' अर्चि वगैरे जो देवयानमार्ग त्या मार्गानें ते लोक जातात ' असें वाक्य आहे.

१५ तेव्हां त्या श्रुतींमध्येंही इतर आश्रमांचा विधि सांगितला नाहीं असें सिद्ध होतें.

१६ कारण श्रुतीमध्यें ' शाखा ' हा शब्द ' आश्रम ' याच अर्थी घातला आहे असें खात्रीनें म्हणतां येत नाहीं.

१७ ' या आत्मलोकाची योग्यता इतकी मोठी आहे कीं ज्याकरितां लोक आपलीं घरेंदारें सोडून संन्यस्त होतात ' अशी या वाक्यामध्यें आत्मलोकाची स्तुति केली आहे. पण ' लोकांनीं संन्यस्त व्हावें ' असा विधि या वाक्यामध्यें सांगितला नाहीं.

## अनुष्ठेयं बादरायणः साम्यश्रुतेः ॥ १९ ॥

### १९ (इतर आश्रमांचें देखील) अनुष्ठान केलें पाहिजे असें बादरायण (म्हणतो). कारण श्रुतीमध्यें सारखाच निर्देश केला आहे. (२)

बादरायण-(नामक) आचार्यांचें असें मत आहे कीं, इतर आश्रमांचें देखील अनुष्ठान केलें पाहिजे. कारण, ते आश्रम वेदामध्यें सांगितले आहेत. गृहस्थाश्रमाप्रमाणें इतर आश्रम हे इच्छा नसून देखील घेतले पाहिजेत असें त्यांचें मत आहे. म्हणून 'अग्निहोत्र वगैरेंचें अनुष्ठान अवश्य करावें असें श्रुतीमध्यें सांगितलें असल्यामुळें व त्या श्रुतीशीं इतर आश्रमांचा विरोध येत असल्यामुळें त्या इतर आश्रमांचें अनुष्ठान अनधिकारी लोकांनीं करावयाचें आहे' या (जैमिनीच्या) मताचा ते त्याग करतात. कशावरून? श्रुतीमध्यें सारखाच परामर्श केला आहे यावरून. 'धर्माच्या तीन शाखा आहेत' (छां. २।२३।१) इत्यादि श्रुतींमध्यें गृहस्थाबरोबरच इतर आश्रमांचा देखील सारखाच परामर्श केलेला आढळतो. ज्याप्रमाणें इतर श्रुतींमध्यें सांगितलेल्याच गृहस्थाश्रमाचा येथें परामर्श केला आहे, त्याप्रमाणें इतर श्रुतींमध्यें सांगितलेल्याच इतर आश्रमांचा (येथें परामर्श केला आहे) असें समजावें. ज्याप्रमाणें इतर विधि-वाक्यांमध्यें सांगितलेल्या अशाच निवीत[२] आणि प्राचीनावीत[३] यांचा 'ज्याचें उपवीताचा[४] विधि सांगण्याचें तात्पर्य आहे' अशा वाक्यामध्यें[५] परामर्श केला आहे त्याप्रमाणेंच येथें समजावें. तेव्हां यावरून गृहस्थाश्रमासारखेंच इतर आश्रमांचेंही

---

१ आतां, हे इतर आश्रम ज्या श्रुतींमध्यें सांगितले आहेत त्या श्रुती जरी प्रत्यक्ष उपलब्ध होत नसल्या, तरी त्यांचें अनुमान केलें पाहिजे. पण इतर कोणत्याही श्रुतींमध्यें त्या आश्रमांचा विधि न सांगतां येथें त्यांचा फक्त अनुवाद केला आहे असें मात्र समजूं नये. शिवाय, श्रुतींमध्यें ज्याअर्थीं एका ठिकाणीं एखादी गोष्ट सांगून तिचा दुसऱ्या ठिकाणीं दुसरी गोष्ट सांगण्याकरितां अनुवाद केला जातो असें पुष्कळ ठिकाणीं आढळून येतें, त्याअर्थीं येथेंही तसाच अनुवाद केला आहे असें अनुमान निघतें. याविषयींच पुढें दृष्टांत दिला आहे.

२ गळ्यामध्यें जानवें माळेसारखें मधोमध ठेविलें म्हणजे त्याला 'निवीत' म्हणतात.

३ उजव्या खांद्यावरून शरीराच्या डाव्या बाजूकडे जानवें लोंबत सोडलें म्हणजे त्याला 'प्राचीनावीत' म्हणतात.

४ डाव्या खांद्यावरून शरीराच्या उजव्या बाजूकडे जानवें लोंबत सोडलें म्हणजे त्याला 'उपवीत' म्हणतात.

५ "व्यावहारिक कर्म करतांना 'निवीत' करतात. पितृकर्म करतांना 'प्राचीनावीत' करतात. दैविक कर्म करतांना मनुष्यानें 'उपवीत' करावें" असें दर्शपूर्णमासप्रकरणामध्यें महावाक्य आहे त्यामध्यें.

अनुष्ठान केलें पाहिजे असें सिद्ध होतें. तसेंच, 'या लोकाचीच इच्छा करून संन्यासी लोक संन्यस्त होतात' (बृ. ४।४।२२) या वाक्यांत संन्यासाश्रमाचा वेदाध्ययन वगैरे गोष्टींबरोबरच निर्देश केला [६]आहे; आणि 'जे हे अरण्यामध्यें श्रद्धा आणि तप यांचें आचरण करतात' (छां. ५।१०।१) या वाक्यांत वानप्रस्थाश्रमाचा पंचाग्निविद्येबरोबरच निर्देश केला [७]आहे.

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं 'तप हीच द्वितीय शाखा होय' (छां. २।२३।१) इत्यादि वाक्यांमध्यें इतर आश्रमांचा जो निर्देश केला आहे तो संदिग्ध आहे त्यावर आमचें **उत्तरः**—हा दोष येत नाहीं. कारण वरील गोष्ट निश्चित करण्याला एक प्रमाण आहे. 'धर्माच्या तीन शाखा आहेत' (छां. २।२३।१) या वाक्यांत 'धर्माच्या तीन शाखा आहेत' अशी प्रतिज्ञा केली आहे. आतां, भिन्न भिन्न विधींपासून प्रतीत होणारे असे यज्ञ वगैरे धर्म पुष्कळ असल्यामुळें त्यांचा तीन आश्रमांशीं संबंध लाविल्यावांचून ते तीन प्रकारचे आहेत असें म्हणतां येत [८]नाहीं. आतां, यज्ञ वगैरे चिन्हांवरून गृहस्थाश्रम ही एक धर्माची शाखा सांगितली आहे असें समजतें. 'ब्रह्मचारी' हा दुसऱ्या आश्रमाचा निर्देश तर स्पष्टच आहे. आतां 'तप' या शब्दानें देखील ज्यामध्यें तप ही मुख्य गोष्ट आहे अशा आश्रमाहूनें[९] व्यतिरिक्त अशी कोणती धर्माची शाखा घेतली जाईल ? तसेंच, 'जे हे अरण्यामध्यें' (छां. ५।१०।१) या वाक्यांत जो 'अरण्य'

---

६ 'अधिकारी लोक वेदाध्ययन वगैरे गोष्टींच्या साहाय्यानें आत्मज्ञानाची इच्छा करतात' असें या वाक्याच्या पूर्वी वाक्य आहे. या वाक्याचें 'ज्याअर्थी अधिकारी लोक वेदाध्ययन वगैरेंच्या साहाय्यानें आत्मज्ञानाची इच्छा करतात, त्याअर्थी ज्याला आत्मज्ञानाची इच्छा असेल त्यानें वेदाध्ययन वगैरे गोष्टी कराव्या' असा विधि सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे; त्याप्रमाणें 'या लोकाचीच इच्छा करून लोक संन्यस्त होतात' या वाक्याचेंही 'ज्याअर्थी या आत्मलोकाच्या इच्छेनें लोक संन्यस्त होतात त्याअर्थी ज्याला आत्मलोकाची इच्छा असेल त्यानें संन्यस्त व्हावें' असा विधि सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे असें समजावें.

७ तेव्हां ज्याअर्थी पूर्वीच्या वाक्यामध्यें पंचाग्निविद्येचा विधि सांगितला आहे, त्याअर्थी या वाक्यामध्येंही 'अरण्यामध्यें श्रद्धा आणि तप यांचें आचरण करावें' असा विधि सांगितला आहे असें समजावें.

८ छांदोग्यामध्यें धर्माच्या तीन शाखा आहेत अशी आरंभीं प्रतिज्ञा करून पुढें 'यज्ञ, अध्ययन, दान' इत्यादि वाक्यांमध्यें त्या तीन शाखा सांगण्यास आरंभ केला आहे. आतां, तेथें जर 'शाखा' या शब्दानें आश्रम न घेतां कर्में घेतलीं, तर यज्ञ, अध्ययन, दान, तप वगैरे कर्में पुष्कळ असल्यामुळें शाखा तीन आहेत असें त्या पुढील वाक्यापासून प्रतीत होणार नाहीं. तेव्हां अर्थातच पूर्वी केलेली प्रतिज्ञा सिद्ध होणार नाहीं. याकरितां 'शाखा' या शब्दानें आश्रमच घेतले पाहिजेत.

९ वानप्रस्थरूप आश्रमाहून.

शब्द घातला आहे त्या चिन्हावरून श्रद्धा आणि तप या शब्दांनीं आश्रमच घेतला पाहिजे असें समजतें. तेव्हां, यावरून प्रकृत वाक्यामध्यें इतर आश्रमांचा जरी फक्त परामर्श केला आहे, तरी त्या आश्रमांचें देखील अनुष्ठान केलें पाहिजे असें सिद्ध झालें. ( १९ )

## विधिर्वा धारणवत् ॥ २० ॥

### २० किंवा ( ह्या इतर आश्रमांचा ) विधि ( सांगितला आहे असें समजावें ). धारण करण्याप्रमाणें ( हें होय ). ( २ )

किंवा या वाक्यामध्यें इतर आश्रमांचा विधीच सांगितला आहे, फक्त परामर्श केला नाहीं असें समजावें. शंकाः— हें विधिवाक्य आहे असें मानलें तर जी येथें एकवाक्यता प्रतीत होते तिला विरोध येईल. आतां 'धर्माच्या तीन शाखांचें पुण्य-लोकप्राप्ति हें फल आहे, परंतु ब्रह्मनिष्ठेचें अमृतत्व हें फल आहे' अशा रीतीनें येथें एकवाक्यता तर प्रतीत होतच आहे. उत्तरः— हें खरें आहे. जरी येथें एकवाक्यता प्रतीत होत आहे, तरी तिचा त्याग करून येथें विधीच सांगितला आहे असें मानलें पाहिजे. कारण येथें ( इतर आश्रम ) ही अपूर्व गोष्ट आहे. म्हणजे ( या गोष्टीचा ) दुसरीकडे विधि सांगितला आहे असें दृष्टीस पडत नाहीं. आणि इतर आश्रमांची या वाक्यापासून स्पष्ट प्रतीति होत आहे. तेव्हां हें वाक्य गुणवादरूप आहे असें मानून येथें एकवाक्यता करणें बरोबर नाहीं. धारण करण्याप्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें 'हवीच्या खालीं समिध धारण करून त्यानें ( त्या हवी- ) बरोबर ( ती समिध ) न्यावी; कारण ( हवीच्या वर समिध धारण केली असतां ) ती तो देवांकरितां धारण

---

१० 'अरण्यामध्यें राहणें' ही गोष्ट वानप्रस्थाश्रमी मनुष्याला आवश्यक सांगितली आहे. तेव्हां त्या श्रुतीमध्यें 'अरण्यामध्यें' हा शब्द जवळ असल्यामुळें 'श्रद्धा' ( म्हणजे उपासना ) आणि 'तप' या शब्दांवरून वानप्रस्थाश्रमच सूचित होतो असें समजावें.

१ कारण, ह्या ठिकाणीं इतर आश्रमांचे विधी मानले, तर तितके विधी सांगणारीं निरनिराळीं वाक्यें मानावीं लागतील; आणि त्यामुळें एकवाक्यतेला विरोध येईल.

२ 'धर्माच्या तीन शाखांचें जें पुण्यलोकप्राप्ति हें फल तें कमी योग्यतेचें आहे, त्यापेक्षां ब्रह्मनिष्ठेचें अमृतत्व हें फल अधिक योग्यतेचें आहे' अशा रीतीनें ब्रह्मनिष्ठेची प्रशंसा करणारें हें सबंध एक वाक्य आहे.

३ इतर आश्रम सांगणाऱ्या वाक्याचें इतर आश्रम सांगण्याविषयीं तात्पर्य नसून फक्त ब्रह्मनिष्ठेची प्रशंसा करण्याविषयीं तात्पर्य आहे. अशा रीतीनें हें वाक्य अर्थवादरूप आहे. गुणवाद हा अर्थवादांपैकींच एक प्रकार आहे. अ. ३ पा. ३ सू. ४२ टी. २४ पहा.

करतो' या वाक्यामध्यें 'खालीं धारण करणें' ही गोष्ट सांगितली आहे अशा अभिप्रायानें जरी येथें एकवाक्यता प्रतीत होते, तरी येथें 'वर धारण करणें' या गोष्टीचा विधीच सांगितला आहे असें निश्चित केलें जातें; कारण ही गोष्ट अपूर्व आहे. हीच गोष्ट (जैमिनीनें) 'शेषलक्षण' नामक अध्यायामध्यें 'परंतु (वर) धारण करणें ही अपूर्व गोष्ट असल्यामुळें त्यासंबंधानें येथें विधीच सांगितला आहे' या सूत्रांत सांगितली आहे. त्याप्रमाणें येथें देखील (इतर) आश्रमांचा परामर्श करणाऱ्या श्रुतीमध्यें विधिच सांगितला आहे असें मानलें पाहिजे.

आतां, जरी या श्रुतींत इतर आश्रमांचा फक्त परामर्श केला आहे असें मानलें, तरी ब्रह्मनिष्ठेची स्तुति केली असल्यामुळें तिच्या जोरावर निदान ब्रह्मनिष्ठेचा तरी येथें विधि सांगितला आहे असें अवश्य मानलें पाहिजे. आतां, ही ब्रह्मनिष्ठा चार आश्रमांपैकीं कोणत्याही आश्रमांतील मनुष्याला सांगितली आहे किंवा संन्याशालाच सांगितली आहे या गोष्टीचा विचार केला पाहिजे. जर प्रकृत वाक्यामध्यें ब्रह्मचर्या-पर्यंतच्या आश्रमांचा परामर्श केला जात असतां त्याबरोबर संन्याश्याचाही परामर्श केला जात आहे असें मानलें, तर मग चारी आश्रमांचा सारखाच परामर्श केला जात असल्यामुळें आणि ब्रह्मनिष्ठ (मनुष्य) हा आश्रमबाह्य असूं शकत नसल्यामुळें तो ब्रह्मनिष्ठ मनुष्य वरील चार आश्रमांपैकीं कोणत्या तरी आश्रमां-तला असला पाहिजे. आतां, इतर आश्रमांच्या परामर्शाबरोबर संन्याशाचा परामर्श केला जात नाहीं असें मानलें, तर मग बाकी राहिलेला जो संन्यासी

---

४ पितृयज्ञामध्यें जेव्हां स्रुचेमध्यें (म्हणजे एक प्रकारच्या पात्रामध्यें) ठेवलेला हवी आहवनीयनामक अग्नीजवळ न्यावयाचा तेव्हां 'पितरांकरितां हवीच्या खालीं समिध धारण करून त्यानें त्या हवीबरोबर ती समिध न्यावी' असा विधि सांगितला आहे. त्या विधीपुढें 'कारण, हवीच्या वर समिध धारण केली असतां ती तो देवांकरितां धारण करतो' असें वाक्य आहे. आतां, या वाक्यामध्यें 'वर समिध धारण करण्याचा विधि सांगितला आहे' असें मानावें, किंवा 'ज्याअर्थीं हवीच्या वर समिध धारण केली असतां तो हवी देवांना पोचतो त्याअर्थीं या पितृयज्ञामध्यें पितरांना हवी पोचण्याकरतां त्या हवीच्या खालीं समिध धारण करावी अशा रीतीनें हें वाक्य मागच्या विधीला अंगभूत आहे' असें मानावें असा संशय येतो. परंतु देवांकरितां हवि नेतांना त्याच्यावर समिध् धारण करावी' असा दुसरीकडे कोठेंही विधि सांगितला नसल्यामुळें जरी या पितृयज्ञाच्या प्रकरणामध्यें देवांच्या संबंधानें एखादी गोष्ट सांगणें अप्रासंगिक आहे, तरी येथें वर समिध् धारण करण्याचा विधीच सांगितला आहे असें निश्चित केलें आहे.

५ पूर्वमीमांसेंतील तिसऱ्या अध्यायाला 'शेषलक्षण' हें नांव आहे.

६ त्या स्तुतीच्या.

७ नाहीं तर, येथें ब्रह्मनिष्ठेची उगीच स्तुति केली आहे असें होईल.

८ हें जवळच पुढें स्पष्ट होईल.

तोच ब्रह्मनिष्ठ होय असें सिद्ध होतें. ( तेव्हां या वरील दोन पक्षांपैकीं कोणता पक्ष ग्राह्य आहे याचा विचार केलाच पाहिजे. ) आतां येथें कांहीं लोक असें म्हणतात कीं, 'वैखानस' या अर्थाचा बोधक जो 'तप' हा शब्द त्यानें संन्याशाचाही परामर्श केला जातो. पण हें त्यांचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, होतां होईल तों वानप्रस्थालाच विशेष रीतीनें लागू पडणारा जो ( तप ) हा शब्द[10] त्यानें संन्याशाचें ग्रहण करणें बरोबर नाहीं. ज्याप्रमाणें येथें ब्रह्मचारी आणि गृहस्थ यांचा स्वतःच्याच विशेष प्रकारच्या धर्मांनीं[11] परामर्श केला आहे त्याप्रमाणें भिक्षु[12] आणि वैखानस यांचा देखील स्वतःच्याच विशेष प्रकारच्या धर्मांनीं परामर्श केला आहे असें मानणें रास्त आहे. आतां 'तप' हा वानप्रस्थांचा विशेष प्रकारचा धर्म आहे. कारण शरीरक्लेश हीच वानप्रस्थांमध्यें प्रधान गोष्ट आहे; आणि 'तप' शब्दाची या अर्थींच रूढि आहे. आतां इंद्रियसंयमन इत्यादि स्वरूपांचा जो भिक्षूचा ( विशेष प्रकारचा ) धर्म त्याचा 'तप' या शब्दानें निर्देश केला जात नाहीं.[13] शिवाय 'चार' या रूपानें प्रसिद्ध असलेल्या आश्रमांचा 'तीन' या रूपानें[14] येथें परामर्श केला आहे असें मानणें सयुक्तिक नाहीं. शिवाय, येथें श्रुतीनें भेदाचा उल्लेख केला आहे.[15] उदा०—'हे तिन्ही लोक पुण्यलोकाप्रत प्राप्त होतात; व एकाला[16] अमृतत्व प्राप्त होतें'. आतां, संन्यासी हा जर मागील तिघांपेक्षां निराळा असेल तरच हा भेदाचा उल्लेख जुळेल. कारण 'देवदत्त आणि यज्ञदत्त हे मंद बुद्धीचे आहेत, पण त्यांपैकीं एक मोठा बुद्धिवान् आहे' असें आपण म्हणत नाहीं, तर 'देवदत्त व यज्ञदत्त हे मंद बुद्धीचे आहेत पण विष्णुमित्र हा मोठा बुद्धिवान् आहे' असें आपण म्हणतों. तेव्हां पूर्वींच्या तिन्ही आश्रमांतील लोकांना पुण्यलोक प्राप्त होतो, व बाकी राहिलेला जो संन्यासी त्याला अमृतत्व प्राप्त होतें ( असें प्रकृत वाक्याचें तात्पर्य होय ).

---

९ वानप्रस्थाश्रमाचे चार प्रकार आहेत. त्यांपैकीं एका प्रकाराला 'वैखानस' असें नांव आहे. त्या वैखानसव्रतामध्यें रानांत आपोआप उत्पन्न झालेल्या औषधीवर उपजीविका केली जाते. येथें 'वैखानस' हा शब्द, 'सामान्य वानप्रस्थ' या अर्थींच घातला आहे.

१० कारण, 'तप' हें वानप्रस्थाश्रमामध्येंच मुख्यत्वानें सांगितलें आहे.

११ यज्ञ वगैरे कर्में करणें, आणि गुरूच्या घरीं वास करणें या विशेष प्रकारच्या धर्मांनीं.

१२ संन्यासी.

१३ तेव्हां, यावरून 'तप' या शब्दानें एकट्या वानप्रस्थाश्रमाचाच परामर्श होतो, संन्यासाश्रमाचा होत नाहीं असें सिद्ध झालें.

१४ ब्रह्मचर्याश्रम एक, गृहस्थाश्रम दुसरा आणि वानप्रस्थ व संन्यास हे दोन मिळून तिसरा अशा तीन रूपानें.

१५ तीन आश्रम सांगून पुढें संन्यासाश्रमाचा निराळा उल्लेख केला आहे.

१६ ब्रह्मनिष्ठ अशा संन्यासाश्रमी मनुष्याला.

शंका :—‘ब्रह्मनिष्ठ’ हा शब्द योगार्थानेंच प्रवृत्त होत असून तो सर्व आश्रमांतील लोकांना लागतो[17]. मग येथें तो सन्याश्यालाच कसा लावतां येईल? बरें, तो येथें रूढ्यर्थानें योजिला[18] आहे असें मानलें, तर केवल आश्रमापासूनच अमृतत्व प्राप्त होत असल्यामुळें ज्ञान निरर्थक होऊं लागेल. उत्तर :—ब्रह्मनिष्ठा म्हणजे दुसरा कोणताहि व्यापार न करतां ब्रह्माच्या ठिकाणीं तल्लीन होणें. आतां, ही स्थिति तिन्ही आश्रमांतील लोकांच्या ठिकाणीं संभवत नाहीं. कारण, आपआपल्या आश्रमांना सांगितलेल्या कर्माचें अनुष्ठान केलें नाहीं तर प्रत्यवाय[19] प्राप्त होतो असें श्रुति सांगते[20]. संन्यासी तर सर्व कर्मांचा त्याग करीत असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं कर्माचें अनुष्ठान न केल्यापासून प्राप्त होणारा प्रत्यवाय संभवत नाहीं. आतां शमदमादिक[21] जे त्याचे धर्म आहेत ते ब्रह्मनिष्ठेला पोषकेंच[22] आहेत, तिच्या उलट नाहींत. यज्ञ वगैरे हीं जशीं इतर आश्रमांना सांगितलेलीं कर्में आहेत, तसें शम वगैरेंनीं पोषित झालेली ब्रह्मनिष्ठा हेंच त्याच्या आश्रमाला सांगितलेलें कर्म आहे. तें त्यानें चुकविलें तर त्याला प्रत्यवाय प्राप्त होतो. याच गोष्टीला अनुलक्षून ‘संन्यास हा ब्रह्मा आहे; कारण हा ब्रह्मा पर आहे. आतां पर हा ब्रह्मा आहे. त्या ह्या निकृष्ट तपापेक्षां संन्यासच श्रेष्ठ[23] आहे’ (महाना० २१।२), ‘वेदान्तवाक्यांमध्यें ज्ञेय काय आहे या गोष्टीचा ज्यांनीं निश्चय केला आहे आणि ज्यांचीं शुद्ध अंतःकरणें आहेत असे यती संन्यासरूप योगाच्या साहाय्यानें (मुक्त होतात)’ (मुं. ३।२।६, महाना०

---

१७ ब्रह्माच्या ठिकाणीं ज्याची निष्ठा आहे तो ‘ब्रह्मनिष्ठ’ म्हणजे ब्रह्मज्ञानी. अशा रीतीनें ब्रह्मनिष्ठ शब्द अन्वर्थक आहे. तेव्हां ब्रह्मज्ञानी हा कोणत्याही आश्रमामध्यें असो त्याला ‘ब्रह्मनिष्ठ’ असें म्हणतां येतें.

१८ ब्रह्मनिष्ठ हा शब्द अन्वर्थक नाहीं, तर त्याचा संन्यासी असा ठराविक अर्थ आहे असें मानलें तर ‘ब्रह्मनिष्ठ हा अमृतत्वाप्रत प्राप्त होतो’ या वाक्याचा ‘संन्यासी हा अमृतत्वाप्रत (म्हणजे मोक्षाप्रत) प्राप्त होतो’ असा अर्थ होत असल्यामुळें संन्याशाला ज्ञान नसलें तरी त्याला मोक्ष प्राप्त होईल; आणि त्यामुळें ज्ञानाचा कांहीं उपयोग नाहीं असें होईल.

१९ पातक.

२० तेव्हां, त्या तीन आश्रमांतील लोकांना कर्म हें अवश्य करावें लागत असल्यामुळें तें कर्म सोडून ब्रह्माच्या ठिकाणीं लीन होतां येत नाहीं. कारण, कर्म करणें आणि सर्व सोडून ब्रह्माच्या ठिकाणीं लीन होणें या दोन गोष्टी अत्यंत विरुद्ध आहेत.

२१ शम म्हणजे मनाचा निग्रह करणें, दम म्हणजे बाह्य इंद्रियांचा निग्रह करणें.

२२ उपयोगी पडणारेच.

२३ ‘संन्यास हा ब्रह्मा आहे. कारण संन्यास हा पर आहे आणि पर हा ब्रह्मा आहे. आतां, ज्याअर्थी संन्यास हा तपापेक्षां श्रेष्ठ आहे त्याअर्थी तो पर (म्हणजे श्रेष्ठ) आहे’ असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

१०।६, कैव. ३ ) इत्यादि श्रुती, तसेंच, ' त्याच्या[24] ठिकाणींच ज्यांचें चित्त आहे, तेंच ज्यांचें स्वरूप आहे, त्याच्या ठिकाणींच ज्यांची निष्ठा आहे आणि त्याच्या ठिकाणींच जे पूर्ण रीतीनें व्यापृत[25] आहेत ' ( भ. गी. ५।१७ ) इत्यादि स्मृती ह्या ब्रह्मनिष्ठ मनुष्याला कर्म नाहीं असें दाखवितात[26]. तेव्हां यावरून ' संन्याशाला आश्रमापासूनच अमृतत्व प्राप्त होत असल्यामुळें ज्ञान व्यर्थ होऊं लागेल ' असा जो पूर्वपक्ष्यानें दोष दिला आहे तोही येत नाहीं असें सिद्ध होतें. तेव्हां, अशा रीतीनें प्रकृत वाक्यामध्यें इतर आश्रमांचा जरी फक्त परामर्श आहे, तरी ब्रह्मनिष्ठानामक जो संन्यासाश्रम त्याचा विधि प्राप्त होतोच ( असें सिद्ध झालें ).

इतर आश्रमांचा विधि सांगणारी जी जाबालश्रुति ती सोडून देऊनच आचार्यांनीं हा विचार केला आहे. परंतु इतर आश्रमांचा विधि सांगणारी श्रुति प्रत्यक्ष आहेच. उदा०--' ब्रह्मचर्य संपवून गृहस्थ व्हावें; गृहस्थ होऊन वानप्रस्थ व्हावें, वानप्रस्थ होऊन संन्यस्त व्हावें, किंवा ब्रह्मचर्यांतूनच संन्यस्त व्हावें, किंवा गृहस्थाश्रमांतून किंवा वानप्रस्थाश्रमांतून ( संन्यस्त व्हावें )' ( जा. ४ ) आतां ही श्रुति अनधिकारी लोकां-संबंधानें[27] आहे असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, श्रुतीमध्यें विशेष सांगितला नाहीं[28]. शिवाय, अनधिकारी लोकांसंबंधानें श्रुतीनें निराळें विधान केलें आहे. उदा०—'आतां, पुन्हां तो व्रती[29] किंवा अव्रती असो, स्नातक[30] किंवा अस्नातक असो, त्याचा अग्नि नष्ट झाला[31] असो किंवा तो अग्निरहित[32] असो ' ( जा. ४ ) इत्यादि. शिवाय, संन्यास हा ब्रह्मज्ञान परिपक्व होण्याला उपयोगी असल्यामुळेंही तो अनधिकारी लोकांसंबंधानें सांगितला आहे असें म्हणतां येत नाहीं. हीच गोष्ट पुढील श्रुति दाखविते:—' बेरंगी

---

२४ परब्रह्माच्या.

२५ गढलेले.

२६ एकंदरींत, ' ब्रह्मनिष्ठ ' शब्दाचा ' ब्रह्मज्ञानी असे संन्यासाश्रमी लोक ' असा अर्थ सिद्ध होतो.

२७ ज्या लोकांना कर्म करतां येत नाहीं त्या लोकांसंबंधानें.

२८ तेव्हां सामान्य रीतीनें ' सर्व लोकांनीं संन्यास घ्यावा ' असें सांगणारी श्रुति ही अनधिकारी अशा विशेष लोकांच्या संबंधानें लावणें बरोबर नाहीं.

२९ वेदाध्ययन करतांना त्याचे नियम बाळगणारा ' व्रती ' होय; आणि ' अव्रती ' म्हणजे त्याच्या उलट प्रकारचा मनुष्य होय.

३० वेदाध्ययन संपवून म्ह. सोडमुंज होऊन गृहस्थाश्रम न घेतलेला ' स्नातक ' होय; आणि गृहस्थाश्रम घेतलेला मनुष्य ' अस्नातक ' होय.

३१ भार्या मृत झाल्यामुळें ज्यानें अग्निकृत्य सुटलें आहे असा.

३२ मुळींच अग्नि न बाळगणारा.

वस्त्र परिधान केलेला, मुंडन केलेला, भार्यारहित, शुद्ध, कपटरहित आणि भिक्षा मागणारा असा संन्यासी ब्रह्मसाक्षात्काराला योग्य होतो' (जा. ५). तेव्हां यावरून स्त्रीसंगवर्जित आश्रम आहेत असें सिद्ध झालें; तसेंच, विद्या ही त्या स्त्रीसंगवर्जित आश्रमांसंबंधानें सांगितलेली असल्यामुळें ती स्वतंत्र आहे असेंही सिद्ध झालें. (२०)

[ आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें एकविसावें आणि बाविसावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. २१) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'उद्गीथ हा उत्कृष्ट रस आहे', 'हीच पृथ्वी ऋचा होय' इत्यादि श्रुती यज्ञांतील उद्गीथ वगैरे पदार्थांच्या संबंधानें सांगितल्या असल्यामुळें त्यांचा उद्गीथ वगैरेंची स्तुति करण्याचाच उद्देश आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, उद्गीथ वगैरेंच्या ज्या उपासना त्यांचा विधि सांगण्याचाच त्या श्रुतींचा उद्देश आहे. कारण, त्यांमध्यें अपूर्व गोष्टी सांगितल्या आहेत. जर त्यांची स्तुति करण्याचा उद्देश असेल तर त्या निरुपयोगीच होतील. कारण, स्तुति करणाऱ्या श्रुतींची विधिवाक्यांशीं एकवाक्यता होऊन त्या विधीच्या द्वारानेंच त्या उपयोगीं पडत असतात. आणि ह्या प्रकृत श्रुतींची तर यज्ञ सांगणाऱ्या विधिवाक्यांशीं मुळींच एकवाक्यता संभवत नाहीं. कारण तीं विधिवाक्यें उपनिषदांत नसल्यामुळें फार दूर आहेत. (सू० २२) शिवाय या श्रुतींमध्यें 'उद्गीथाची उपासना करावी, सामाची उपासना करावी' असे विधिवाचक शब्द स्पष्टच घातले आहेत. शिवाय ह्या श्रुतींमध्यें ह्या उपासनांचीं भिन्न भिन्न फलेंही सांगितलीं आहेत. तात्पर्य, 'ह्या श्रुती उपासनांचे विधी सांगण्याकरितांच आहेत' असें सिद्ध झालें. ]

## स्मृतिमात्रमुपादानादिति चेन्नापूर्वत्वात् ॥ २१ ॥

**२१ (कर्माच्या अंगांचें) ग्रहण केलें असल्यामुळें (उद्गीथ वगैरेंसंबंधीं श्रुती ह्या) केवल स्तुतिरूप आहेत असें म्हणशील तर नाहीं. कारण त्यांमध्यें अपूर्व गोष्टी (सांगितल्या जातात). (३)**

'तो हा उद्गीथ, रसामध्यें उत्कृष्ट रस, श्रेष्ठ, उत्तम स्थानाला योग्य आणि (रसामध्यें) आठवा असा आहे' (छां० १।१।३); 'हीच (पृथ्वी) ऋचा होय; आणि अग्नि हा साम होय' (छां० १।६।१); 'हा बांधलेला अग्नि खरोखर हा

---

१ 'पृथ्वीचा उदक हा रस आहे, त्याचा ओषधि हा रस आहे' अशा क्रमानें १ पृथ्वी २ उदक ३ ओषधि ४ पुरुष ५ वाणी ६ ऋचा ७ साम आणि ८ उद्गीथ यांमध्यें उद्गीथ हा आठवा रस होतो. म्हणूनच याला 'उत्कृष्ट रस' असें म्हटलें आहे. अ. ३ पा. ३ सू. ७ टी. २ पहा.

२ अ. ३ पा. ३ सू. ३८ टी. १६ पहा.

लोक[3] होय, जी ही पृथ्वी तेंच हें उक्थ[4] होय' इत्यादि श्रुतींमध्यें असा संशय येतो कीं, या श्रुती उद्गीथ वगैरेंच्या स्तुतीकरितां आहेत किंवा उपासनांचे विधी सांगण्याकरितां आहेत. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, या श्रुती स्तुतीकरितां आहेत असें मानणें रास्त आहे; कारण, या श्रुती उद्गीथ वगैरे कर्मांच्या अंगांचें ग्रहण करून दिल्या आहेत. ज्याप्रमाणें 'हीच जुहू[5] होय'; 'आदित्य हा कूर्म[6] आहे' 'स्वर्गलोक हा आहवनीय आहे' इत्यादि श्रुती जुहू वगैरेंच्या स्तुतीकरितां आहेत[7], त्याप्रमाणेंच ह्या समजाव्या.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण या श्रुतींचें केवल स्तुति हेंच प्रयोजन आहे असें मानणें रास्त नाहीं. कारण त्यांमध्यें अपूर्व गोष्टी सांगितल्या जातात. आतां 'या श्रुती विधी सांगण्याकरतां आहेत' असें मानलें, म्हणजेच त्या अपूर्व गोष्टी सांगतात हें म्हणणें जुळतें. परंतु 'या श्रुती स्तुतीकरितां आहेत' असें मानलें तर त्या निरर्थक होतील. कारण 'विधिवाक्यांना अंगभूत होऊनच स्तुतिवाक्यें उपयोगीं पडतात' असें पू. मी. अ. १ पा. २ सू. ७ यामध्यें सांगितलें आहे. परंतु एका ठिकाणीं[9] सांगितलेल्या उद्गीथ वगैरेंच्या दुसऱ्या ठिकाणीं केलेल्या या स्तुती, विधिवाक्यांना अंगभूत होत नसल्यामुळें त्या निरर्थकच होतील. आतां 'हीच (पृथ्वी) जुहू होय' इत्यादि वाक्यें[10] हीं विधिवाक्यांच्या जवळच दिलेलीं आहेत[11]. तेव्हां अशा रीतीनें तीं वाक्यें आणि प्रकृत वाक्यें यांच्या मध्यें वैषम्य आहे. तेव्हां यावरून प्रकृत श्रुतींसारख्या श्रुती विधी सांगण्याकरतांच आहेत असें सिद्ध झालें. (२१)

---

३ अ. ३ पा. ३ सू. ५५ टी. ४ पहा.

४ अ. ३ पा. ३ सू. ५५ टी. ३ पहा.

५ हीच म्ह. पृथ्वीच. जुहू नांवाचें यज्ञामध्यें एक प्रकारचें पात्र आहे.

६ कांहीं यज्ञांमध्यें कूर्माच्या म्हणजे कांसवाच्या आकाराचें अग्निकुंड बांधलेलें असतें तें येथें 'कूर्म' या शब्दानें घ्यावें.

७ श्रुतींमध्यें जुहू, कूर्म आणि आहवनीय यांना क्रमानें पृथ्वी, आदित्य आणि स्वर्गलोक असें जें म्हटलें आहे तें केवल त्यांच्या स्तुतीकरितांच म्हटलें आहे. जुहू वगैरेंची पृथ्वी वगैरेंच्या रूपानें उपासना करावी असा त्या श्रुतींचा अभिप्राय नाहीं.

८ म्हणजे अशा रीतीनेंच त्या श्रुती सार्थक होतात.

९ यज्ञप्रकरणामध्यें.

१० छांदोग्य वगैरे उपनिषदांमध्यें.

११ तेव्हां तीं वाक्यें विधिवाक्यांना अंगभूत होत असल्यामुळें तेथें तीं स्तुतीकरितांच दिलेलीं आहेत असें म्हणतां येतें.

## भावशब्दाच्च ॥ २२ ॥

## २२ भावनावाचक[1] शब्द असल्यामुळेंही ( या श्रुती विधिबोधक आहेत ) ( ३ )

'उद्गीथाची उपासना करावी' ( छां. १।१।१ ); 'सामाची उपासना करावी' ( छां. २।२।१ ); 'मी उक्थ आहें असें त्यानें जाणावें' इत्यादि श्रुतींमध्यें विधि-वाचक शब्द स्पष्ट घातले आहेत. ते 'या श्रुतींचें केवल स्तुति हेंच प्रयोजन आहे.' असें मानलें असतां फुकट होतील. याच गोष्टीला अनुलक्षून न्यायवेत्ते म्हणतात:— "'करावें', 'केलें जावें', 'केलें पाहिजे', 'व्हावें' आणि पांचवें 'असावें' हीं सर्व वेदामध्यें विधींचीं चिन्हें आहेत असें निश्चित आहे." वरील[2] क्रियापदांमधील 'वें'[3] वगैरे[4] अक्षरांचा सामान्यतः 'विधि' हा अर्थ आहे असें मानून वरील श्लोक न्यायवेत्त्यांनीं दिला आहे. शिवाय, प्रत्येक प्रकरणामध्यें ( भिन्न भिन्न ) फलें सांगितलीं आहेत[5]. उदा० :— 'तो[6] खरोखर इच्छांचा पूर्ण करणारा होता' ( छां. १।१।७ ); 'हाँच[7] खरोखर गायन करून त्याच्या योगानें इच्छा पूर्ण करण्यास समर्थ होतो' ( छां. १।७।९ ); 'वरचे आणि खालचे लोक याला[8] ( भोग देण्यास ) खरोखर समर्थ होतात' ( छां. २।२।३ ) इत्यादि. तेव्हां या कारणाकरितांहि उद्गीथ वगैरेंच्या श्रुती या उपासनांचे विधि सांगण्याकरितां आहेत असें मानलें पाहिजे. ( २२ )

---

१ विधिवाचक.

२ या ठिकाणीं नपुंसकलिंगाची व एकवचनाची विवक्षा नाहीं. तेव्हां 'करावा' 'करावी' 'करावें' इत्यादि क्रियापदेंही विधीचीं चिन्हें आहेत असें जाणावें.

३ आतां 'देवानें मला बरें करावें' अशी जर एखाद्या मनुष्यानें देवाची प्रार्थना केली, तर त्या वाक्यामध्यें 'वें' हें विधीचें चिन्ह असूनही तेथें विधि घेतला जात नाहीं. कारण देवावर हुकूम चालविण्याचें मनुष्याला सामर्थ्य नाहीं. तेव्हां हीं पांच जरी विधीचींच चिन्हें आहेत, तरी तीं चिन्हें असतांना विधि अवश्य घेतलाच पाहिजे असें होत नाहीं अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

४ 'वगैरे' शब्दानें 'पाहिजे' हा शब्द घ्यावा.

५ तेव्हां यावरूनही 'हे विधीच आहेत' असें सिद्ध होतें. कारण, जर हीं वाक्यें स्तुति करणारीं असतील, तर पुढें फलें सांगण्याचें कांहीं कारण नाहीं.

६ उद्गीथाची उपासना करणारा.

७ ऋचा आणि साम यांची पृथ्वी आणि अग्नि या रूपानें उपासना करणारा.

८ सामाची उपासना करणाऱ्याला.

[ आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तेविसावें आणि चोविसावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांश :-( सू. २३ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, बृहदारण्यक वगैरे उपनिषदांमध्यें जीं याज्ञवल्क्य, प्रतर्दन वगैरेंचीं आख्यानें सांगितलीं आहेत, तीं पारिप्लवनामक प्रयोगाकरितांच सांगितलीं आहेत. अश्वमेध यज्ञामध्यें यजमानाला जो तीन दिवस आख्यानें सांगण्याचा विधि आहे त्याला 'पारिप्लव प्रयोग' म्हणतात. तेव्हां त्यावरून 'वेदांतील कांहीं वाक्यें कर्माला अंगभूत होतात' असें सिद्ध होतें. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'पारिप्लव प्रयोगामध्यें मनु वगैरेंचीं आख्यानें सांगावीं' असें श्रुतीवरून सिद्ध होत असल्यामुळें हीं याज्ञवल्क्य वगैरेंचींच आख्यानें त्याकरितां नव्हेत. तर तीं आख्यानें त्या त्या उपनिषदांत सांगितलेल्या विद्येची प्रशंसा करण्याकरितांच सांगितलीं आहेत. ( सू. २४ ) आणि असें मानलें म्हणजे त्या आख्यान सांगणाऱ्या श्रुतींची उपासनाविधीशीं एकवाक्यता होते. तात्पर्य, 'वेदांतांतील एकही वाक्य कर्माला अंगभूत होत नाहीं' असें सिद्ध झालें. ]

## पारिप्लवार्था इति चेन्न विशेषितत्वात् ॥ २३ ॥

**२३ ( वैदिक आख्यानें हीं ) पारिप्लवांकरितां आहेत असें म्हणशील तर नाहीं. कारण ( श्रुतीमध्यें ) विशेष सांगितला आहे. ( ४ )**

'याज्ञवल्क्याच्या मैत्रेयी आणि कात्यायनी नामक दोन बायका होत्या' ( बृ. ४।५।१ ); 'दिवोदासाचा पुत्र प्रतर्दन हा इंद्राच्या आवडत्या गृहाप्रत गेला' ( कौ. ३।१ ); 'पुष्कळ ( धन ) देणारा व पुष्कळ अन्न शिजविणारा[2] जनश्रुताचा पणतू जानश्रुतिनामक एक धार्मिक दाता होता' ( छां. ४।१।१ ) इत्यादि जीं आख्यानें वेदान्तांमध्यें सांगितलीं आहेत त्यांच्या संबंधानें असा संशय येतो कीं, हीं आख्यानें पारिप्लवाच्या प्रयोगाकरितां आहेत किंवा जवळ सांगितलेल्या ज्या विद्या त्यांचा बोध करून देण्याकरितां आहेत[3]. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, हीं वैदिक

---

१ अश्वमेध यज्ञामध्यें एक 'पारिप्लव' नामक प्रयोग सांगितला आहे. पुत्र वगैरे परिवारानें युक्त अशा त्या अश्वमेध यज्ञ करणाऱ्या राजाला तीन दिवस वैदिक आख्यानें सांगावीत म्हणजे ज्यामध्यें गोष्टी सांगितल्या आहेत अशा श्रुती म्हणून दाखवाव्यात असा विधि आहे. यालाच 'पारिप्लव प्रयोग' म्हणतात. या प्रयोगामध्यें मनु, यम, वरुण यांचीं आख्यानें सांगितलीं जातात.

२ याचक लोकांना पुष्कळ अन्न शिजविणारा.

३ हें पुढील २४ व्या सूत्रावरून स्पष्ट होईल.

आख्यानें पारिप्लवाकरितां आहेत. कारण ( इतर आख्यानां- ) प्रमाणें हींही आख्यानेंच आहेत. शिवाय, आख्यानांचा पारिप्लवामध्यें प्रयोग करावा असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. यावरून असें सिद्ध होतें कीं मंत्रांप्रमाणें वेदान्तवाक्यें हीं यज्ञप्रयोगाला अंगभूत असल्यामुळें त्यांच्यामध्यें विद्या ही प्रधान गोष्ट सांगितली नाहीं.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कशावरून? ( श्रुतीमध्यें ) विशेष सांगितला आहे यावरून. 'पारिप्लव सांगावा' असा आरंभ करून 'वैवस्वतमनुनामक राजा' इत्यादि कांहीं विशेषप्रकारचीं आख्यानेंच श्रुतीनें ( पारिप्लवाकरितां ) सांगितलीं आहेत. ( इतर आख्यानां- ) प्रमाणें हींही आख्यानेंच आहेत या मुद्यावर जर श्रुति पारिप्लवाकरितां सर्व आख्यानांचा उपयोग सांगेल, तर वरील श्रुतीमध्यें जो विशेष सांगितला आहे तो व्यर्थच होईल. तेव्हां यावरून हीं जीं वैदिक आख्यानें आहेत तीं पारिप्लवाकरितां नाहींत असें सिद्ध झालें. ( २३ )

## तथा चैकवाक्यतोपबन्धात् ॥ २४ ॥

### २४ तेव्हां एकवाक्यता असल्यामुळें ( वैदिक आख्यानें हीं विद्यांचा बोध करून देण्याकरितां आहेत ). ( ४ )

आतां ज्याअर्थीं हीं आख्यानें पारिप्लवाकरितां नाहींत, त्याअर्थीं तीं जवळ असलेल्या विद्यांचें प्रतिपादन करण्याच्या उपयोगीं आहेत असेंच मानणें सयुक्तिक आहे. कारण ( त्यांचीं त्या विद्यांशीं ) एकवाक्यता केलेली आहे. भिन्न भिन्न ठिकाणीं ज्या विद्या जवळ सांगितल्या आहेत त्यांच्याशीं त्या आख्यानांची एकवाक्यता केलेली दृष्टीस पडते. कारण त्या आख्यानांचा, त्या विद्यांविषयीं श्रोत्याच्या मनांत आवड उत्पन्न करण्याच्या कामांत उपयोग आहे. तसेंच, त्या विद्यांचा सुलभ रीतीनें बोध करून देण्याच्या कामांतही त्या आख्यानांचा उपयोग आहे. उदा०—मैत्रेयी-

---

४ मनु यम वगैरेंच्या आख्यानांप्रमाणें.

१ ज्याअर्थीं याज्ञवल्क्यानें अत्यंत आवडत्या अशा आपल्या स्त्रीला ही आत्मविद्या सांगितली आहे, त्याअर्थीं ही विद्या प्रशस्त आहे असें मनुष्याच्या मनांत येतें. कारण प्रशस्त गोष्टच आवडत्या मनुष्याला सांगितली जाते. तेव्हां आख्यान हें 'विद्या प्रशस्त आहे' असें दाखवून त्या विद्येविषयीं श्रोत्याच्या मनांत आवड उत्पन्न करून देतें.

२ गुरु आणि शिष्य यांचें परस्परांविषयीं कसें आचरण असतें तें आख्यानावरून श्रोत्याच्या ध्यानांत येतें, आणि त्याप्रमाणें त्या श्रोत्यानें आपलें स्वतःचें आचरण ठेविलें म्हणजे त्यालाही विद्या सुलभ रीतीनें प्राप्त होते.

ब्राह्मणामध्यें 'अगे! आत्मा खरोखर पहावा' (बृ. ४।५।५) इत्यादि वाक्यांत सांगितलेल्या विद्येशीं येथील आख्यानाची एकवाक्यता असलेली दृष्टीस पडते. प्रतर्दनाच्या आख्यानाची देखील 'मी प्रज्ञात्मा प्राण आहें' (कौ. ३।२) इत्यादि वाक्यांत सांगितलेल्या विद्येशीं एकवाक्यता असलेली दृष्टीस पडते. तसेंच जानश्रुतीच्या आख्यानाची देखील 'वायु हा खरोखर संहारकर्ता आहे' (छां. ४।३।१) इत्यादि वाक्यांत सांगितलेल्या विद्येशीं एकवाक्यता असलेली दृष्टीस पडते. ज्याप्रमाणें 'त्यानें आपली वपा कापून घेतली'[३] इत्यादि कर्मासंबंधींच्या श्रुतींमध्यें असलेलीं आख्यानें हीं जवळ सांगितलेल्या विधींच्या स्तुतीकरितां आहेत त्याप्रमाणें हीं होत. तेव्हां यावरून वैदिक आख्यानें हीं पारिप्लवाकरितां नाहींत असें सिद्ध झालें. (२४)

[ आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें पंचविसावें एकच सूत्र आहे सारांशः–(सू. २५) विद्या ही स्वतंत्र रीतीनें पुरूषार्थाला कारण आहे. ती कोणत्याहि रीतीनें कर्माला अंगभूत होत नाहीं. म्हणूनच विद्येला 'अग्निप्रज्वालित करणें' वगैरे कर्मांची जरूर नाहीं असें समजावें. ]

## अत एव चाग्नीन्धनाद्यनपेक्षा ॥ २५ ॥

## २५ म्हणूनच[१] 'अग्नि प्रज्वलित करणें' वगैरे कर्मांची (विद्येला) जरूर नाहीं. (५)

या पादाच्या आरंभींच्या सूत्रामध्यें 'या आत्मज्ञानापासून स्वतंत्र रीतीनें पुरुषार्थ सिद्ध होतो' ही जी गोष्ट सांगितली आहे तिचा या सूत्रामधील 'म्हणूनच' या शब्दानें परामर्श केला आहे असें मानलें पाहिजे. कारण जरी ती गोष्ट येथून दूर सांगितली आहे, तरी तीच येथें संभवत आहे. (तेव्हां सूत्राचा अर्थ असा झाला :-) म्हणूनच म्हणजे विद्या ही पुरुषार्थाला (स्वतंत्र रीतीनें) कारण आहे म्हणूनच 'अग्नि प्रज्वलित करणें' वगैरे जीं (भिन्न भिन्न) आश्रमांना अनुलक्षून कर्में सांगितलीं आहेत त्यांची विद्येला आपला स्वतःचा अर्थ सिद्ध करण्याला जरूर नाहीं.

---

३ 'ब्रह्मदेवानें आपली वपा (म्हणजे हृदयांतील मेद) होमाकरतां कापून घेतली' असा या श्रुतीचा अर्थ होय. आतां ज्या अर्थीं ब्रह्मदेवानें आपली वपा कापली त्या अर्थीं वपेचा होम करणें ही गोष्ट अत्यंत प्रशस्त आहे. अशा रीतीनें 'वपेचा होम करावा' या विधीची या आख्यानाच्या योगानें प्रशंसा केली जाते.

१ 'विद्या ही स्वतंत्र आहे, ती कर्माला अंगभूत नाहीं' ही जी गोष्ट या पादाच्या पहिल्या अधिकरणामध्यें निश्चित केली आहे, तिचें पुढें तीन अधिकरणामध्यें दृढीकरण करून नंतर या पांचव्या अधिकरणामध्यें त्या गोष्टीचें फल सूत्रकार सांगत आहेत.

**अशा रीतीनें या गोष्टीचा जास्त विचार करण्यांच्या[२] उद्देशानें सूत्रकार येथें पहिल्या अधिकरणाच्याच फलाचा उपसंहार करतात. (२५)**

[ आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सव्विसावें आणि सत्ताविसावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. २६) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्याप्रमाणें विद्या ही कर्माला अंगभूत होत नसल्यामुळें तिला आपलें फल देतांना कर्माची जरूर लागत नाहीं त्याप्रमाणें तिची उत्पत्ति होतांना देखील तिला कर्माची जरूर लागत नाहीं. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं ‘ विद्येची उत्पत्ति होतांना तिला आश्रमांतील सर्व कर्मांची जरूर आहे ’ असें बृहदारण्यक वगैरे श्रुतींवरून आणि स्मृतींवरून सिद्ध होतें. (सू. २७) आतां जरी श्रुतीमध्यें ‘ विद्येच्या उत्पत्तीकरतां यज्ञ वगैरे कर्में करावीं ’ असा विधि स्पष्ट प्रतीत होत नाहीं, तर विद्येच्या स्तुतीकरितां फक्त त्यांचा अनुवाद केला आहे, तरी ‘ मनुष्यानें शमयुक्त असावें ’ इत्यादि बृहदारण्यक श्रुतीमध्यें विद्येकरितां शम, दम वगैरे आश्रमकर्मांचा विधि स्पष्टच सांगितला आहे. शिवाय, ‘ यज्ञ वगैरे कर्मांचा देखील विद्येकरितां विधिच सांगितला आहे ’ असें मानलें पाहिजे. कारण, येथें यज्ञ वगैरे कर्मांचा विद्याप्राप्तीशीं जो संबंध सांगितला आहे तो अपूर्वच आहे. एकंदरींत ‘ आश्रमकर्में हीं विद्येच्या उत्पत्तीचीं साधनें आहेत ’ असें सिद्ध झालें. भगवद्गीतेमध्यें सुद्धां ‘ फलाची इच्छा न करतां केलीं जाणारीं यज्ञ वगैरे कर्में विद्येच्या उत्पत्तीचीं साधनें आहेत ’ असें सांगितलें आहे. आतां ह्या साधनांमध्यें ‘ शम वगैरे हीं ज्ञानाचीं अंतरंग साधनें आहेत, आणि यज्ञ वगैरे हीं बहिरंग साधनें आहेत ’ असें समजावें. ]

## सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्ववत् ॥ २६ ॥

### २६ यज्ञ वगैरे ( कर्में ‘ साधन ’ या रूपानें ) सांगितलीं असल्यामुळें ( विद्येला ) सर्व ( कर्मां– ) ची जरूर आहे. अश्वाप्रमाणें हें होय. ( ६ )

**आतां आश्रमांना उद्देशून सांगितलेल्या कर्मांची विद्येला मुळींच जरूर नाहीं, किंवा त्यांची थोडीशी जरूर आहे या गोष्टीचा आम्ही विचार करतों. मागील सूत्रावरून असें प्राप्त होतें कीं “ ( विद्या हीं स्वतंत्र रीतीनें पुरुषार्थाला कारण आहे ) म्हणूनच ‘ अग्नि प्रज्वलित करणें ’ वगैरे जीं आश्रमांना अनुलक्षून कर्में सांगितलीं आहेत त्यांची विद्येला आपला स्वतःचा अर्थ सिद्ध करण्याकरितां जरूर नाहीं. ” तेव्हां अर्थातच त्या कर्मांची विद्येला मुळींच जरूर नाहीं.**

---

२ पुढील सूत्रामध्यें या गोष्टीचा जास्त विचार केला आहे,

यावर सूत्रकार म्हणतातः—‘यज्ञ वगैरे कर्में’ इत्यादि. आश्रमांना अनुलक्षून सांगितलेल्या सर्व कर्मांची विद्येला जरूर आहे; तिला त्या कर्मांची मुळींच जरूर नाहीं असें नाहीं. शंका:—विद्येला आश्रमाच्या कर्मांची जरूर आहे आणि जरूर नाहीं हें म्हणणें विरुद्ध आहे. उत्तर:—हें म्हणणें विरुद्ध नाहीं. कारण विद्या उत्पन्न झाल्यानंतर तिला आपलें फल मनुष्याला प्राप्त करून देण्याला दुसऱ्या कशाचीही जरूर नाहीं; परंतु तिला उत्पन्न होण्याला दुसऱ्याची जरूर आहे. कशावरून? यज्ञ वगैरे कर्में ‘साधन[1]’ या रूपानें सांगितलीं असल्यावरून. उदा०—‘त्या ह्या (आत्म्या—) ला ब्राह्मण लोक वेदाध्ययन, यज्ञ, दान, आणि उपवास[2]-रूपीं तप यांच्या योगानें जाणूं इच्छितात[3]’ (बृ. ४।४।२२) ही श्रुति यज्ञ वगैरे कर्में विद्येला साधनभूत आहेत असें सांगते. आतां, या श्रुतीमध्यें ‘जाणूं इच्छितात’ या क्रियापदाशीं यज्ञ वगैरेंचा संबंध सांगितला असल्यावरून ‘तीं कर्में विद्येच्या उत्पत्तीला साधनभूत आहेत’ असें निश्चित होतें. तसेंच, ‘ज्याला यज्ञ असें म्हणतात तें ब्रह्मचर्यच होय[4]’ (छां. ८।५।१) या श्रुतीमध्यें विद्येला साधनभूत जें ब्रह्मचर्य त्याचा यज्ञ वगैरेंशीं संबंध सांगितला असल्यावरून यज्ञ वगैरे कर्में देखील विद्येला साधनभूत आहेत असें सूचित होतें. तसेंच, ‘ज्या पदाचें[5] सर्व वेद वर्णन करतात, ज्याचें सर्व तपें कथन करतात[6], ज्याची इच्छा करून (लोक) ब्रह्मचर्य पाळतात, तें पद मी तुला थोडक्यांत सांगतों’ (क० २।१५) ही श्रुति देखील आश्रमांचीं कर्में विद्येला साधनभूत आहेत असें सुचविते. पुढील स्मृति देखील हीच गोष्ट

---

१ विद्या प्राप्त होण्याचें साधन.

२ येथें ‘उपवास’ शब्दाचा ‘अगदीं भोजन न करणें’ असा अर्थ नाहीं; तर ‘साहजिक रीतीनें जेवढें मिळेल तेवढेंच खाणें’ असा अर्थ आहे.

३ यज्ञ वगैरेंच्या योगानें आपल्याला आत्मविद्या प्राप्त व्हावी अशी इच्छा करतात.

४ ब्रह्मचर्य म्हणजे विषयांविषयीं वैराग्य धारण करणें होय. तें ब्रह्मविद्या प्राप्त होण्याचें साधन आहे असें या वाक्याच्या मागील वाक्यामध्यें सांगितलें आहे. तेव्हां अर्थातच ‘ज्याला यज्ञ असें म्हणतात तें ब्रह्मचर्य होय’ या वाक्याचें ‘ब्रह्मचर्याप्रमाणेंच यज्ञ हा देखील ब्रह्मविद्या प्राप्त होण्याचें साधन आहे’ असें सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे असें सिद्ध झालें.

५ ‘ब्रह्म–’ पदाचें.

६ ‘ज्याचें सर्व तपें कथन करतात’ या वाक्याचें ‘ज्या ब्रह्मपदाच्या प्राप्तीकरितां लोक सर्व प्रकारचीं तपें करतात’ असें तात्पर्य आहे.

सुचवितेः—'कर्में ही मलशुद्धि होय, परंतु ज्ञान ही उत्तम गति होय; कर्मांच्या योगानें मल शुद्ध झाल्यानंतर मग ज्ञान प्रवृत्त होतें' इत्यादि.

'अश्वाप्रमाणें हें होय' हा योग्यतेसंबंधानें दृष्टांत दिला आहे. ज्याप्रमाणें अश्वाला आपल्या योग्यतेनुरूप नांगर ओढण्याच्या कामीं लावीत नाहींत, तर रथ ओढण्याच्या कामीं लावतात त्याप्रमाणें विद्येला (आपल्या योग्यतेला अनुसरून) स्वतःचें फल मनुष्याला प्राप्त करून देण्याला आश्रमांच्या कर्मांची जरूर लागत नाहीं, तर स्वतः उत्पन्न होण्याला त्यांची जरूर लागते. (२६)

## शमदमाद्युपेतः स्यात्तथापि तु तद्विधेस्तदङ्गतया तेषामवश्यानुष्ठेयत्वात् ॥ २७ ॥

**२७ तथापि (मुमुक्षूनें) शम, दम वगैरेंनीं युक्त असलें पाहिजे. कारण ('विद्येला) साधनभूत' अशा रूपानें त्यांचा विधि (सांगितला) आहे. आणि म्हणून त्यांचें अवश्य अनुष्ठान केलें पाहिजे. (६)**

आतां येथें एखादा मनुष्य कदाचित् असें म्हणेल कीं–"यज्ञ वगैरे कर्में हीं विद्येला साधनभूत आहेत असें मानणें सयुक्तिक नाहीं; कारण त्याविषयीं श्रुतीमध्यें विधि सांगितलेला नाहीं; 'यज्ञाच्या योगानें जाणूं इच्छितात' इत्यादि श्रुति ही अनुवादरूप आहे, आणि तिचा 'विद्या इतकी भाग्यशाली आहे कीं यज्ञ वगैरेंच्या योगानें तिला प्राप्त करून घेण्याची लोक इच्छा करतात' अशा रीतीनें विद्येची स्तुति करणें हा उद्देश आहे" तर त्यावर आमचें **उत्तरः**—ही गोष्ट जरी खरी असली, तरी विद्येच्छु मनुष्यानें शम दम वगैरेंनीं युक्त असलें पाहिजे. कारण, 'म्हणून जो हें जाणतो तो शमयुक्त, दमयुक्त, उपरतियुक्त, तितिक्षायुक्त आणि

---

७ 'कर्म हें मनुष्याची राग, द्वेष वगैरे मलांपासून शुद्धता करतें' असा या वाक्याचा अर्थ आहे. येथें 'कर्म' या शब्दानें निष्काम कर्म घ्यावें.

१ तेव्हां विद्येच्या उत्पत्तीला यज्ञ वगैरे आश्रमकर्मांचीं जरी जरूर नाहीं, तथापि शम, दम वगैरे आश्रमकर्मांची जरूर आहेच. तेव्हां विद्येच्या उत्पत्तीला कोणत्यातरी आश्रमकर्मांची जरूर आहे असें सिद्ध झालें.

२ आत्मा पाहणाऱ्या मनुष्याला पापकर्माचा संबंध होत नाहीं असें आत्मज्ञानाचें फल जो जाणतो.

३ शम वगैरे शब्दांच्या अर्थाबद्दल अ. १ पा. १ सू. १ टी. १६ पहा.

समाधियुक्त होऊन आत्म्याच्या ठिकाणींच आत्म्याला पाहतो' (बृ. ४।४।२३) या श्रुतीमध्यें शम, दम वगैरे हीं विद्येला साधनभूत आहेत असा विधि सांगितला आहे; आणि ज्यांचा विधि सांगितला आहे त्यांचें अवश्य अनुष्ठान केलें पाहिजे. **शंका:**— या श्रुतीमध्येंसुद्धां 'पाहतो' असा वर्तमान वस्तूचा निर्देश उपलब्ध होतो, विधि उपलब्ध होत नाहीं. **उत्तर:**—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण 'म्हणून' या शब्दावरून प्रकृत गोष्टींचीच प्रशंसा समजली जात असल्यामुळें येथें विधिच सांगितला आहे असें प्रतीत होतें[४]. माध्यंदिन शाखेच्या श्रुतींत तर 'पहावा' असा शब्द घालून स्पष्टच विधि सांगितला आहे. तेव्हां (विद्येला) यज्ञ वगैरेंची जरी जरूर नसली, तरी शम वगैरेंची जरूर आहे.

आतां (वास्तविक रीतीनें) यज्ञ वगैरेंची देखील जरूर आहेच. कारण (मागें सांगितल्याप्रमाणें) यज्ञ वगैरे कर्मे 'विद्येला साधन' या रूपानें सांगितलींच आहेत. **शंका:**—'यज्ञ वगैरेंच्या योगानें जाणूं इच्छितात' या श्रुतीमध्यें विधि उपलब्ध होत नाहीं असें मीं वर म्हटलें आहे. **उत्तर:**—असें म्हटलें आहेस खरें; तथापि 'यज्ञ वगैरेंचा जाणण्याच्या इच्छेशीं संबंध[५]' ही गोष्ट अपूर्व असल्यामुळें तिचा येथें विधिच सांगितला आहे असें आपल्याला मानलें पाहिजे. कारण यज्ञ वगैरेंचा हा जाणण्याच्या इच्छेशीं संबंध पूर्वी कोठेंही सांगितला नाहीं, कीं ज्यावरून त्याचा येथें अनुवाद केला आहे असें म्हणतां येईल. याच गोष्टीला अनुलक्षून 'म्हणून पूषाला[६] चांगला कुसकरलेला (हवीचा) भाग मिळतो; कारण त्याला दांत नाहींत इत्यादि वाक्यांमध्यें देखील विधि सांगितलेला दृष्टीस पडत नाहीं; परंतु तेथें सांगितलेली गोष्ट अपूर्व असल्यामुळें तिच्या संबंधानें तेथें विधि सांगितला आहे अशी आपण कल्पना करतों; आणि (दर्शपूर्णमासाच्या सर्व) विकृतींमध्यें पूषाकरितां हवि कुसकरावा असें आपण समजतों[७]'

---

४ 'आत्मा जाणणाऱ्या मनुष्याला पापकर्मांचा संबंध होत नाहीं' असें आत्मज्ञानाचें फल पूर्वीच्या वाक्यांत सांगितलें आहे. आतां, ज्याअर्थी आत्मज्ञानाचें हें फल आहे' त्याअर्थी पुढच्या वाक्यांत आत्मज्ञानाचा विधिच सांगितला आहे असें मानलें पाहिजे. नाहीं तर 'आत्मज्ञानाचें अमुक फल आहे' याच्या पुढें 'म्हणूनच मनुष्य हा शम वगैरे साधनांनीं युक्त होऊन आत्म्याला पाहतो' असा नुसता सिद्धगोष्टीचा अनुवाद करण्याचें श्रुतीला कांहीं कारण नव्हतें.

५ 'यज्ञ वगैरेंच्या योगानें (आत्म्याला) जाणू इच्छितात' या वाक्यामध्यें आत्मज्ञानाच्या इच्छेशीं यज्ञ वगैरेंचा संबंध लाविला आहे.

६ सूर्याला.

७ 'म्हणून पूषाला' इत्यादि वाक्य दर्शपूर्णमास इष्टीच्या प्रकरणामध्यें सांगितलें आहे. आतां जरी या वाक्यामध्यें सांगितलेल्या विधीचा खुद्द दर्शपूर्णमासामध्यें उपयोग होत नाहीं, कारण त्या इष्टीमध्यें सूर्यदेवताच सांगितली नाहीं; तरी दर्शपूर्णमासाच्या विकृतींमध्यें या विधीचा उपयोग होतो. दर्शपूर्णमास इष्टीला मूळ धरून त्या इष्टीवर अवलंबून केल्या जाणाऱ्या ज्या अन्य इष्टी त्या दर्शपूर्णमासाच्या विकृती होत.

इत्यादि विचार पहिल्या कांडांत (जैमिनीनें अ० ३ पा० ३ सू० ३४ मध्यें) केला आहे. हीच गोष्ट या पादाच्या विसाव्या सूत्रांत सांगितली आहे. फलांची इच्छा न धरतां यज्ञ वगैरे कर्में केलीं असतां तीं मुमुक्षूंना ज्ञान प्राप्त करून घेण्याला साधनभूत होतात असें भगवद्गीता वगैरे स्मृतींमध्यें सुद्धां सविस्तर रीतीनें सांगितलें आहे. तेव्हां यज्ञ वगैरे आणि शम, दम वगैरे जीं जीं कर्में भिन्न भिन्न आश्रमांना अनुलक्षून सांगितलीं आहेत, त्या सर्वांची ज्ञानाच्या उत्पत्तीला जरूर आहे. आतां ८त्यांमध्येंसुद्धां 'जो असें जाणतो' या वाक्यांत शम वगैरेंचा ज्ञानाशीं संबंध सांगितला असल्यामुळें ९तीं ज्ञानाचीं अंतरंग साधनें आहेत; परंतु यज्ञ वगैरेंचा जाणण्याच्या इच्छेशीं संबंध सांगितला असल्यामुळें तीं ज्ञानाचीं बहिरंग साधनें आहेत असा भेद ध्यानांत ठेवावा. (२७)

[आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें अठ्ठाविसाव्या सूत्रापासून एकतिसाव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. २८) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'सर्व पदार्थ ज्ञानी मनुष्याचें खाद्य आहेत' असें जें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे, तेथें ज्ञानी मनुष्याला सर्व अन्न खाण्याबद्दल विधि सांगितला आहे. आतां 'अमुक पदार्थांचें भक्षण करावें, अमुक पदार्थांचें भक्षण करूं नये' अशी जी श्रुति आहे ती अज्ञानी मनुष्यासंबंधानें समजावी. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ह्या श्रुतीमध्यें विधिवाचक शब्द नसल्यामुळें सर्व अन्न खाण्याबद्दल विधि मानतां येत नाहीं. शिवाय, कुत्रा वगैरे प्राण्याचें अन्न मनुष्याला खातांही येत नाहीं. तेव्हां 'सर्व पदार्थ खाद्य आहेत' हें विद्येची प्रशंसा करण्याकरितांच सांगितलें आहे असें समजावें. आतां उपासमार होण्याचीच जर वेळ आली तर मात्र ज्ञानी मनुष्यानें अभक्ष्य पदार्थांचें भक्षण करण्यास हरकत नाहीं असें छांदोग्यांतील चाक्रायण ऋषीच्या गोष्टीवरून सिद्ध होतें. (सू. २९) सर्व पदार्थ खाण्याचा विधि नाहीं म्हणूनच 'अमुक पदार्थांचें भक्षण करावें, अमुक पदार्थांचें भक्षण करूं नये' ही श्रुति बाधित होत नाहीं. (सू. ३०) आतां आपत्कालीं सर्व अन्न खाण्याबद्दल स्मृतीनें सर्वच मनुष्यांना परवानगी दिली आहे. आणि एरवीं मद्य वगैरे पदार्थांचा निषेध केला आहे. तेव्हां 'आपत्काल नसतांना ज्ञानी मनुष्यानें सुद्धां निषिद्ध पदार्थांचें भक्षण करूं नये' असें सिद्ध झालें. (सू. ३१) आणि असें मानलें म्हणजे स्वेच्छाचार बंद करण्याच्या उद्देशानें प्रवृत्त झालेली 'ब्राह्मणानें सुरापान करूं नये' ही काठक श्रुति चांगली जुळते.]

---

८ शम वगैरे साधनें आणि यज्ञ वगैरे साधनें या दोन प्रकारच्या साधनांमध्यें.

९ शम वगैरे साधनांच्या योगानें साक्षात् आत्मज्ञान होत असल्यामुळें तीं ज्ञानाचीं अंतरंग साधनें होत; आणि यज्ञ वगैरे साधनांच्या योगानें अंतःकरण शुद्ध होतें, व अंतःकरण शुद्ध झाल्यानंतर आत्मज्ञान होतें अशा रीतीनें यज्ञ वगैरे साधनांच्या योगानें परंपरेनें आत्मज्ञान होत असल्यामुळें तीं ज्ञानाचीं बहिरंग साधनें होत.

## सर्वान्नानुमतिश्च प्राणात्यये तद्दर्शनात् ॥ २८ ॥

### २८ प्राणसंकटींच सर्व अन्न ( खाण्या- ) ची परवानगी आहे ( असें समजतें ); कारण ( श्रुति ) तसें सांगते. ( ७ )

छंदोगांच्या प्राणसंवादामध्यें असें म्हटलें आहे:—‘जो असें जाणतो[1] त्याला असें कांहींच नाहीं कीं जें अन्न नाहीं’ ( छां० ५।२।१ ) तसेंच, वाजसनेयींच्या प्राणसंवादामध्यें असें म्हटलें आहे:—‘त्याच्याकडून जें अन्न नाहीं असें कांहींच भक्षिलें जात नाहीं, जें अन्न नाहीं असें कांहींच घेतलें जात नाहीं’( बृ० ६।१।१४ ). ‘सर्व याचें खाद्यच आहे’ असा या श्रुतींचा अर्थ होय. आतां, येथें असा संशय येतो कीं ही जी सर्व अन्न खाण्याची परवानगी तिचा शम वगैरेंच्या प्रमाणें ‘विद्येला साधन’ या रूपानें विधि सांगितला आहे,[2] किंवा स्तुतीकरितां तिचा निर्देश केला आहे.[3] पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं त्या परवानगीचा विधि सांगितला आहे. कारण अशा रीतीनें हा उपदेश विशेष प्रकारच्या प्रवृत्तीला[4] उत्पन्न करणारा होतो. तेव्हां ही जी नियमांची[5] निवृत्ति सांगितली आहे ती प्राणविद्येच्या संनिध सांगितली असल्यामुळें ती प्राणविद्येला अंगभूत अशाच रूपानें सांगितली आहे. **शंका**:—असें मानलें तर भक्ष्य व अभक्ष्य याच्या भेदांचें[6] प्रतिपादन करणारें शास्त्र विरुद्ध होईल. **उत्तर**:—हा दोष येत नाहीं. कारण येथें सामान्यविशेषभाव असल्यामुळें बाध संभँवतो.[7]

---

१ ‘सर्व प्रकारचें अन्न खाणारा असा सर्व भूतांचा प्राण मी आहें’ असे जो जाणतो.

२ ‘आत्मविद्या प्राप्त होण्याकरितां मनुष्यानें पशु, पक्षी, वगैरे सर्व प्राण्यांचें अन्न खावें’ असा विधि सांगण्याचा वरील श्रुतींचा अभिप्राय आहे.

३ आत्मविद्येची योग्यता एवढी आहे कीं जी प्राप्त झाली असतां मनुष्याला पशुपक्ष्यांविषयीं देखील परकेपणा वाटत नाहीं; त्या सर्वांचें जें अन्न तें त्याला आपलेंच वाटतें. अशा रीतीनें विद्येची स्तुति करण्याचा वरील श्रुतीचा अभिप्राय आहे.

४ सर्व प्रकारचें अन्न खाण्याविषयींच्या प्रवृत्तीला. तेव्हां विशेषप्रकारची प्रवृत्ति ही एक अपूर्व गोष्ट या वाक्यापासून प्रतीत होत असल्यामुळें या वाक्यामध्यें विधि सांगितला आहे असें पूर्वपक्ष्याचें मत आहे.

५ ‘अमक्यानें अमुक प्रकारचेंच अन्न खावें’ या नियमाची.

६ अमुक पदार्थ भक्षण करावा, अमुक पदार्थ भक्षण करूं नये अशा भेदाचें.

७ ‘अमुक पदार्थ भक्षण करावा आणि अमुक पदार्थ भक्षण करूं नये’ हें सामान्य शास्त्र आहे, म्हणजे साधारण सर्व मनुष्यांसंबंधानें सांगितलें आहे. आणि ‘सर्व अन्न भक्षण करावें’ हें विशेष शास्त्र आहे, म्हणजे प्राणविद्या जाणणाऱ्याच्याच संबंधानें तें सांगितलें आहे. तेव्हां या विशेष शास्त्रानें सामान्य शास्त्राचा बाध केला जातो.

ज्याप्रमाणें प्राण्यांच्या हिंसेच्या निषेधाचा[8] पशु मारण्याच्या विधीनें[9] बाध केला जातो; तसेंच, ज्याप्रमाणें वामदेव्य[10]विद्येसंबंधानें 'कोणतीहि स्त्री[11] टाळूं नये, हें व्रत होय' (छां० २।१३।२) या वाक्यांत 'कोणतीहि स्त्री टाळूं नये' ही जी विशेष गोष्ट सांगितली आहे तिच्या योगानें 'कांहीं स्त्रियांच्या जवळ जावें, व कांहीं स्त्रियांच्या जवळ जाऊं नये[12]' अशा भेदाचें प्रतिपादन करणारें जें सामान्य शास्त्र तें बाधित होतें, त्याप्रमाणें हें जें प्राणविद्येसंबंधानें सर्व अन्नांचें भक्षण सांगितलें आहे त्याच्या योगानें भक्ष्याभक्ष्यविचाराचें सामान्य शास्त्र बाधित होईल.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :—ही जी सर्व अन्न खाण्याची परवानगी तिचा येथें विधि सांगितला नाहीं. कारण, येथें विध्यर्थक क्रियापद उपलब्ध होत नाहीं. कारण 'जो असें जाणतो त्याला असें कांहीं नाहीं कीं जें अन्न नाहीं' (छां० ५।२।१) असा येथें स्वार्थी प्रयोग आहे. आतां वास्तविक येथें विधि प्रतीत होत नसून विशेष प्रकारच्या प्रवृत्तीला उत्पन्न करणाऱ्या उपदेशाच्या लोभानें[13] तो विधि येथें मानणें शक्य नाहीं. शिवाय, 'कुत्रा वगैरेपर्यंतच्या प्राण्यांचें जें अन्न आहे तें प्राणाचें अन्न आहे' असें सांगूनच पुढें असें म्हटलें आहे :—'जो असें जाणतो त्याला असें कांहीं नाहीं कीं जें अन्न नाहीं'. आतां कुत्रा वगैरेपर्यंत (च्या प्राण्यांचें) जें अन्न आहे तें मनुष्याच्या शरीरानें खातां येत नाहीं; परंतु हें सर्व प्राणाचें अन्न आहे असें समजतां येतें.[14] तेव्हां यावरून प्राणाच्या अन्नाची प्रशंसा करण्याकरितां हा अर्थवाद सांगितला आहे; सर्व अन्नाची परवानगी देण्याचा हा विधि सांगितला नाहीं असें सिद्ध होतें. हीच गोष्ट सूत्रांत सांगितली आहे:—प्राणसंकटींच सर्व अन्न (खाण्या-) ची परवानगी आहे (असें समजावें). या सूत्राचा अर्थः—प्राणावर

---

८ 'प्राण्याला मारूं नये' या निषेधाचा.

९ 'यज्ञामध्यें पशु मारावा' या विधीनें.

१० स्त्रीपुरुषांनीं संकेत करणें, परस्परांना संतोषित करणें, परस्परांच्या जवळ जाणें, परस्परांसमोर तोंडें करणें, आणि परस्परांशीं क्रीडा करणें या पांच गोष्टींवर हिंकार, प्रस्ताव, उद्गीथ, प्रतिहार आणि निधन या पांच प्रकारच्या सामांची भावना करणें याला 'वामदेव्यविद्या' म्हणतात.

११ समागमाच्या इच्छेनें आपणच होऊन जवळ आलेली अशी कोणतीहि स्त्री.

१२ स्वतःच्या विवाहित स्त्रीजवळ जावें, इतर स्त्रीजवळ जाऊं नये.

१३ म्हणजे हवें तें खाण्याची परवानगी मिळतें या लोभानें.

१४ जरी मनुष्याला सर्वांचें अन्न खातां येत नाहीं, तरी हें सर्व प्राणाचें अन्न आहे अशी भावना होते.

संकट आलें असतांच म्हणजे उपासमार होण्याची वेळ आली असतांच कोणतेंही अन्न खाण्याची परवानगी आहे असें समजलें पाहिजे; कारण, श्रुति असेंच सांगते. उदा०—'कुरुदेश-(चें पीक) गारांच्या पावसानें[15] बुडालें असतां' (छां० १।१०।१) या ब्राह्मणामध्यें 'चाक्रायणनामक ऋषि हा विपत्कालीं अभक्ष्य (अन्न) भक्षण करण्याला प्रवृत्त झाला' असें श्रुति सांगते, (याचा अर्थ:—) चाक्रायणनामक ऋषीनें दुष्काळ पडला असतां एका महातानें अर्धे खाल्लेले कुल्माष[16] खाल्ले; परंतु त्याचें पाणी 'उष्टें' या दोषामुळें तो प्याला नाहीं; आणि (न पिण्याचें) कारण त्यानें असें सांगितलें:—'जर मी हें कुल्माष खाल्ले नसते, तर मी जिवंत राहिलों नसतों' (छां० १।१०।४). '(पण) पाणी मला वाटेल तेथें पितां येईल' (१।१०।४). नंतर दुसरे दिवशीं तेच शिळे आणि स्वतःचे व दुसऱ्याचे उष्टे कुल्माष त्यानें पुन्हां खाल्ले. तेव्हां हें जें अत्यंत उष्टे आणि शिळे अशा कुल्माषांचें भक्षण श्रुतीनें सांगितलें आहे, त्यावरून श्रुतीचा अगदीं मनांतला अभिप्राय असा दिसतो कीं प्राणावर संकट आलें असतां प्राणाचें रक्षण करण्याकरितां अभक्ष्य अन्न देखील भक्षावें. परंतु पाणी पिण्याचा जो निषेध केला आहे[17] त्यावरून असें समजतें कीं आपत्काल नसतांना ज्ञानी मनुष्यानें देखील अभक्ष्यभक्षण करूं नये. तेव्हां यावरून 'जो असें जाणतो' (छां० ५।२।१) इत्यादि वाक्य हें अर्थवादरूप आहे असें सिद्ध झालें. (२८)

## अबाधाश्च ॥ २९ ॥

### २९ बाध होत नसल्यामुळेंही (प्रकृत वाक्य हें अर्थवादरूप आहे). (७)

आणि असें मानलें म्हणजे 'आहार शुद्ध असला तर मन शुद्ध असतें' (छां० ७।२६।२) इत्यादि भक्ष्याभक्ष्य-भेदाचें प्रतिपादन करणारें शास्त्र बाधित होत नाहीं. (२९)

## अपि च स्मर्यते ॥ ३० ॥

### ३० (ही गोष्ट[1]) स्मृतींतही सांगितली आहे. (७)

शिवाय, 'आपत्कालीं मनुष्यानें मग तो ज्ञानी असो किंवा अज्ञानी असो

---

१५ किंवा टोळधाडीच्या योगानें.

१६ घुगऱ्या.

१७ चाक्रायण ऋषीनें 'मी तुझें पाणी पीत नाहीं' असें जें त्या महाताला सांगितलें आहे.

१ 'आपत्कालींच अभक्ष्य भक्षण करावें' ही गोष्ट.

कोणतेंही अन्न खावें' असें स्मृतीमध्यें देखील सामान्य रीतीनेंच सांगितलें आहे. उदा०—'जीव संकटांत पडला असतां जो वाटेल तेथून (मिळवून) अन्न भक्षण करतो, त्याला ज्याप्रमाणें कमलपत्राला उदक चिकटत नाहीं, त्याप्रमाणें पाप चिकटत नाहीं'. तसेंच, 'ब्राह्मणानें मद्य हें नेहमीं वर्ज्य करावें'; 'सुरा पिणाऱ्या ब्राह्मणाच्या घशांत कढत सुरा ओतावी'; 'सुरा पिणाऱ्याच्या तोंडांत सुरा पिणारे किडे होतात; कारण तो (मनुष्य) अभक्ष्यभक्षण करतो' इत्यादि स्मृतींमध्यें जें 'अन्न' नाहीं तें वर्ज्य करावें असें सांगितलें आहे. (३०)

## शब्दश्चातोऽकामकारे ॥ ३१ ॥

### ३१ आणि म्हणूनच स्वेच्छाचार बंद करणारी श्रुति जुळते. (७)

जी अभक्ष्य-(भक्षणा-) चा निषेध करते आणि जिचा स्वेच्छाचार बंद करण्याचा उद्देश आहे अशी श्रुति काठक संहितेमध्यें दिली आहे. उदा०—'म्हणून ब्राह्मणानें सुरापान करूं नये'. आतां, ही श्रुति देखील 'जो असें जाणतो (छां० ५।२।१) इत्यादि वाक्य अर्थवादरूप आहे' असें मानलें तरच चांगली जुळते. तेव्हां यावरून असलीं वाक्यें अर्थवादरूपच आहेत, विधिरूप नाहींत असें सिद्ध झालें. (३१)

[आतां येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें बत्तिसाव्या सूत्रापासून पसतिसाव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. ३२) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याअर्थी आश्रमकर्में विद्या उत्पन्न होण्याचीं साधनें आहेत त्याअर्थी ज्याला विद्येची इच्छा नाहीं त्यानें तीं कर्में करूं नयेत. आतां तो जर तीं

---

२ आतां, ज्याअर्थी आपत्कालीं अभक्ष्य पदार्थांचें भक्षण करण्याची परवानगी आहे, त्याअर्थी मद्य वगैरे अपेय पदार्थांचें प्राशन करण्याचीहि परवानगी आहेच असें जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर दिलें आहे.

१ जर या प्रकृत श्रुतीमध्यें प्राणविद्या जाणणाऱ्याला आपत्काल नसतांही अभक्ष्यभक्षणाचा विधि सांगितला असेल, तर काठक संहितेमध्यें सांगितलेला निषेध विरुद्ध होईल. आतां, विधि आणि निषेध या दोहोंवरून प्राणविद्या जाणणाऱ्यानें विकल्पानें दोन्ही गोष्टी कबूल कराव्या असें म्हटलें तर, काठक संहिता जुळते (म्हणजे सर्वथा विरुद्ध होत नाहीं); तरी पण 'ती चांगली जुळते' असें मात्र म्हणतां येत नाहीं. कारण, प्राणविद्या जाणणारा मनुष्य आपत्कालाशिवाय अभक्ष्यभक्षण करतो असा शिष्टाचार कोठेंही दृष्टीस पडत नाहीं. तेव्हां प्रकृत श्रुतीमध्यें अभक्ष्यभक्षणाचा विधि सांगितला नाहीं असें मानलें तरच काठक संहिता चांगली जुळते (र.).

कर्में करील तर त्या कर्मांना विद्येचें साधन म्हणतां येणार नाहीं. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं विद्येची इच्छा नसली तरी मनुष्यानें आश्रमकर्में अवश्य केलींच पाहिजेत. कारण, श्रुतीमध्यें तसेंच सांगितलें आहे. (सू० ३३) आणि बृहदारण्यक वगैरे श्रुतींवरूनच 'तीं आश्रमकर्में विद्येच्या उत्पत्तीचीं साधनें आहेत' असेंही मानलें पाहिजे. आतां, कर्में जरी एकच आहेत, तरी त्यांचा मनुष्याशीं संयोग दोन प्रकारचा आहे : एक नित्य संयोग, आणि दुसरा अनित्य संयोग होय. त्यांपैकीं पहिला विद्येची इच्छा नसतांनाही होतो, आणि दुसरा विद्येची इच्छा असली तरच होतो असें समजावें. (सू. ३४) आतां कर्मांचा संयोग जरी दोन प्रकारचा असला तरी दोन्ही ठिकाणीं कर्म एकच आहे, म्हणजे 'विद्येकरितां केलीं जाणारीं कर्में हीं कर्मकांडांत सांगितलेल्या कर्मांपेक्षां भिन्न नाहींत' असें बृहदारण्यक श्रुतीवरून आणि भगवद्गीतेवरून समजतें. (सू. ३५) छांदोग्य श्रुतीवरूनही हीच गोष्ट सिद्ध होते. तात्पर्य, 'यज्ञ वगैरे कर्में हीं आश्रमांचीं कर्में होऊन विद्येला साधनही होतात' असें सिद्ध झालें. ]

## विहितत्वाच्चाश्रमकर्मापि ॥ ३२ ॥

### ३२ आश्रमांचीं कर्में (अमुमुक्षूनें[1]) देखील करावयाचीं आहेत. कारण त्यांचा विधि सांगितला आहे. (८)

आश्रमांना अनुलक्षून सांगितलेलीं कर्में विद्येला साधनभूत आहेत ही गोष्ट अ० ३ पा० ४ सू० २६ यामध्यें निश्चित केली आहे. आतां 'तीं कर्में जो अमुमुक्षु आहे आणि जो विद्येची इच्छा न करतां केवळ आश्रमावरच अवलंबून राहतो त्यानें देखील करावयाचीं आहेत किंवा नाहींत' या गोष्टीचा विचार कर्तव्य आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'त्या ह्या (आत्म्या-)ला वेदाध्ययनाच्या योगानें ब्राह्मण लोक जाणूं इच्छितात' (बृ. ४।४।२२) इत्यादि वाक्यांमध्यें आश्रमांना अनुलक्षून सांगितलेलीं कर्में हीं 'विद्येला साधन' या रूपानें सांगितलेलीं असल्यामुळें अर्थातच जो विद्येची इच्छा करीत नसून इतर फलाची इच्छा करतो अशा मनुष्यानें तीं नित्य कर्में करावयाचीं नाहींत; किंवा जर त्यानें तीं करावयाचीं असतील, तर मग तीं विद्येला साधनभूत होणार नाहींत. कारण, नित्य संयोग आणि अनित्य संयोग हे परस्परविरुद्ध[2] आहेत.

---

१ मोक्षाची इच्छा न करणाऱ्या मनुष्यानें.

२ 'अग्निहोत्र वगैरे कर्में यावज्जीव (म्ह. आमरणान्त) करावीं' या विधीवरून जर तीं कर्में नित्य आहेत असें मानलें, तर अर्थातच त्या कर्मांचा मनुष्याशीं जो संयोग तोही नित्यच आहे असें सिद्ध होत असल्यामुळें अमुमुक्षूलाही तीं कर्में करावीं लागतील. पण या वेळीं तीं कर्में अवश्य कर्तव्य म्हणूनच सर्वांकडून केलीं जात असल्यामुळें त्यांचा विद्येकडे 'साधन' या रूपानें

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः—जो अमुमुक्षु आहे आणि जो केवल आश्रमावर अवलंबून राहतो अशा मनुष्यानें देखील नित्य कर्में हीं करावयाचींच आहेत. कारण 'जन्मभर त्यानें अग्निहोत्र करावें' इत्यादि श्रुतींमध्यें त्या नित्य कर्मांचा विधि सांगितला आहे. बरें, असें मानल्यानें श्रुतीला फार ओझें होतें असेंही नाहीं[3]. ( ३२ )

आतां, जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं असें मानलें असतां हीं नित्य कर्में विद्येला साधनभूत होणार नाहींत; त्यावर सूत्रकार उत्तर देतातः—

## सहकारित्वेन च ॥ ३३ ॥

### ३३ आणि ( तीं कर्में ) 'सहकारी' या रूपानें ( सांगितलीं असल्यामुळें विद्येला सहकारीही आहेत ). ( ८ )

आणि हीं नित्य कर्में विद्येला सहकारीही आहेत; कारण 'त्या ह्या (आत्म्या-)ला वेदाध्ययनाच्या योगानें ब्राह्मण लोक जाणूं इच्छितात' इत्यादि श्रुतींमध्यें तीं सांगितलींच आहेत. हीच गोष्ट अ. ३ पा. ४ सू. २६ यामध्यें सांगितली आहे. आतां, ज्याप्रमाणें प्रयाज वगैरे कर्में हीं यज्ञाला फल देण्यांत साहाय्यकारी[1] आहेत, त्याप्रमाणें आश्रमांचीं कर्में विद्येला फल देण्यांत साहाय्यकारी आहेत असें मानूं नये[2]. कारण, विद्या ही विधीनें सांगितलेली नाहीं[3]; आणि विद्येचें फल हें साध्य नाहीं[4]. जीं

---

उपयोग होणार नाहीं. आतां, वर दाखविलेल्या श्रुतीवरून तीं विद्येला साधन आहेत असें मानलें तर तीं कर्में अनित्य होतील, म्हणजे ज्याला विद्येची इच्छा नसेल त्याला तीं कर्में करण्याचें कारण नाहीं असें होईल. तेव्हां अर्थातच त्या कर्मांचा जो मनुष्याशीं संयोग तोही अनित्यच आहे असें होईल. परंतु या दोन गोष्टी एकदम मानतां येत नाहींत. कारण या कर्मांचा संयोग नित्य तरी असेल किंवा अनित्य तरी असेल. नित्य संयोग आणि अनित्य संयोग या दोन गोष्टी परस्परविरुद्ध आहेत.

३ 'जन्मभर अग्निहोत्र करावें' या वचनावरून 'अमुमुक्षु मनुष्यानेंही नित्य कर्में करावीं' असें मानलें, तरी ह्या वचनावर फार ओझें घातलेंसें होत नाहीं.

१ सहाय.

२ ज्याप्रमाणें यज्ञ हा प्रयाज वगैरेंच्या साहाय्यानें आपलें फल मिळवून देतो, त्याप्रमाणें विद्या ( आत्मज्ञान ) ही कर्मांच्या साहाय्यानें आपलें फल ( मोक्ष ) मिळवून देते असें मानूं नये.

३ आत्मविद्येचा विधि कोठेंही सांगितला नाहीं. कारण, आत्मविद्येचा म्हणजे आत्मज्ञानाचा विधि संभवत नाहीं ( अ. १ पा. १ सू. ४, भाग १ पृ. ४७ पं. ५-६ पहा ).

४ विद्येचें जें फल मोक्ष तें नित्यसिद्धच असल्यामुळें साध्य होत नाहीं म्हणजे नवीन प्राप्त करून घेण्याला योग्य असें होत नाहीं. (अ. १ पा. १ सू. ४ भाग १ पृ. ५० पं. १५-१६ पहा).

विधीनें सांगितलेलीं आहेत अशा दर्शपूर्णमास वगैरे साधनांना, स्वर्गरूप फल प्राप्त करून देण्याचा त्यांचा उद्देश असल्यामुळें, इतर सहकारी साधनांची जरूर आहे; परंतु विद्येला तशी जरूर नाहीं. ही गोष्ट अ. ३ पा. ४ सू २५ यामध्यें सांगितलीच आहे. तेव्हां कर्मे विद्येला सहकारी आहेत असें सांगण्यांत सूत्रकारांचा ' तीं कर्मे ज्ञानाच्या उत्पत्तीला साधनभूत आहेत ' असा अभिप्राय आहे. बरें, नित्य संयोग आणि अनित्य संयोग हे परस्परविरुद्ध आहेत अशीही शंका घेऊं नये. कारण, कर्मे भिन्न नसूनही त्यांचे संयोग भिन्न असूं शकतात. एक संयोग ' जन्मभर अग्निहोत्र० ' इत्यादि वाक्यांवरून नित्य मानिला आहे; आणि त्याचें विद्या हें फल नाहीं. परंतु दुसरा संयोग ' त्या ह्या (आत्म्या–) ला वेदाध्ययनाच्या योगानें० ' ( बृ. ४।४।२२ ) इत्यादि वाक्यांवरून अनित्य मानिला आहे; आणि त्याचें विद्या हें फल आहे.[६] ज्याप्रमाणें ' खादिर[७] ' हा एक असूनही तो नित्य संयोगामुळें यज्ञाच्या उपयोगीं आहे; आणि अनित्य संयोगामुळें पुरुषाच्या उपयोगीं आहे[८] त्याप्रमाणें हें होय. ( ३३ )

## सर्वथापि त एवोभयलिङ्गात् ॥ ३४ ॥

### ३४ दोन्ही पक्षीं त्याच धर्मांचें अनुष्ठान करावयाचें आहे. कारण दोन्हीं प्रकारचीं चिन्हें आहेत. ( ८ )

नित्य कर्मे हीं आश्रमांचीं कर्मे म्हणून करावयाचीं, आणि तीं विद्येला सहकारी

५ जी गोष्ट विहित असते, म्हणजे नवीन करावी म्हणून सांगितलेली असते, त्या गोष्टीला ती कशी करावी हें समजण्याकरितां इतर साधनांची म्हणजे अंगभूत गोष्टींची जरूर असते. तसेंच, जी गोष्ट मनुष्याला एखादें नवीन फल मिळवून देणारी असते तिला तें फल मिळवून देण्याकरितां इतर साधनांची जरूर असते, उदा०:—दर्शपूर्णमास इष्टि. ही गोष्ट विहित आहे. तेव्हां ती कशी करावी हें समजण्याकरितां प्रयाज वगैरे अंगभूत गोष्टींची जरूर आहे. तसेंच, ती इष्टि स्वर्गरूपीं नवीन फल मिळवून देणारी आहे. तेव्हां तें फल मिळवून देण्याकरितां तिला प्रयाज वगैरे साहाय्यभूत गोष्टींची जरूर आहे. आतां येथें विद्या ही विहितही नाहीं, आणि तिचें फल ( मोक्ष ) नवीन मिळण्यासारखेंही नाहीं. म्हणून तिला कशाचीही जरूर नाहीं.

६ तात्पर्य, एकाच संयोगाला जर नित्य आणि अनित्य असें म्हटलें असतें, तर मात्र तें विरुद्ध झालें असतें. परंतु तसें न म्हणतां दोन श्रुतींवरून एकाच कर्माचे दोन प्रकारचे संयोग आहेत असें आम्ही म्हणतों. त्यामुळें कांहीं विरोध येत नाहीं.

७ खैराच्या झाडाचा तयार केलेला यज्ञस्तंभ.

८ ' खैराच्या झाडाच्या यज्ञस्तंभाशीं पशु बांधावा ' या विधीवरून त्या यज्ञस्तंभाचा यज्ञाशीं नित्य संयोग आहे असें सिद्ध होतें; आणि या संयोगामुळेंच तो यज्ञस्तंभ यज्ञाच्या उपयोगीं पडतो; म्हणजे यज्ञाला फल देण्याच्या कामीं त्याचा उपयोग होतो. तसेंच, ' वीर्याची इच्छा करणाऱ्या मनुष्यानें खैराच्या झाडाचा यज्ञस्तंभ करावा ' या विधीवरून त्या यज्ञस्तंभाचा

म्हणून करावयाचीं, या दोन्ही पक्षीं त्याच अग्निहोत्र वगैरे धर्मांचें अनुष्ठान करावयाचें आहे. शंका:—'त्याच' असें अवधारण करून आचार्य काय घालवितात? उत्तर:—'हीं कर्मे (कर्मकांडांत सांगितलेल्या कर्मांहून) भिन्न आहेत' अशी शंका घालवितात. ज्याप्रमाणें कुंडपायींच्या अयनामध्यें 'महिनाभर अग्निहोत्र करतात' या वाक्यांत नित्य अशा अग्निहोत्राहून निराळें (अग्निहोत्र-) कर्म सांगितलें आहे[1] त्याप्रमाणें येथें कर्मे पृथक् नाहींत. कशावरून? दोन्ही प्रकारच्या चिन्हांवरून; म्हणजे श्रुतींतल्या चिन्हावरून आणि स्मृतींतल्या चिन्हावरून. प्रथमत: 'त्या ह्या (आत्म्या—) ला वेदाध्ययनाच्या योगानें ब्राह्मणलोक जाणूं इच्छितात' (बृ. ४।४।२२) ही श्रुति ज्यांचें स्वरूप इतर विधींवरून प्रतीत होतें अशा यज्ञ वगैरे प्रसिद्ध कर्मांचाच जाणण्याच्या इच्छेमध्यें विनियोग करते. आणि ती श्रुति[2] 'अग्निहोत्र करतात' इत्यादि वाक्यांप्रमाणें त्या कर्मांच्या नव्या स्वरूपाची प्रतीति करून देत नाहीं[3]. हें श्रुतींतलें चिन्ह होय. तसेंच, 'जो कर्मांच्या फलाचा आश्रय[4] न करतां कर्तव्यकर्म करतो' (भ. गी. ६।१) ही स्मृति देखील 'ज्याची कर्तव्यता अगोदरपासूनच ज्ञात आहे तेंच कर्म ज्ञानाच्या उत्पत्तीला उपयोगी आहे' असें दाखवितें. हें स्मृतींतलें चिन्ह होय. तसेंच, 'ज्याला हे अठेचाळीस[5] संस्कार आहेत'

---

यज्ञाशीं अनित्य संयोगही आहे; म्हणजे वीर्याची इच्छा असल्यास खैराच्या झाडाचा यज्ञस्तंभ करावा व दुसरी इच्छा असल्यास दुसऱ्या झाडाचा करावा, असें सिद्ध होतें. आणि या संयोगामुळेंच तो यज्ञस्तंभ पुरुषाच्या उपयोगीं पडतो; म्हणजे पुरुषाला वीर्य मिळविण्याच्या कामीं त्याचा उपयोग होतो.

१ अ. ३ पा. ३ सू. ४० टी. १० पहा.

२ 'त्या ह्या आत्म्याला वेदाध्ययनाच्या योगानें ब्राह्मण लोक जाणूं इच्छितात' ह्या श्रुतीमध्यें प्रसिद्ध अशा वेदाध्ययन वगैरे आश्रमकर्मांचाच अनुवाद करून त्यांचा फक्त ज्ञानाच्या इच्छेशीं संबंध जोडला आहे. त्या अनुवादरूप चिन्हावरून 'ज्ञानाच्या इच्छेनें केलीं जाणारीं जीं वेदाध्ययन वगैरे कर्मे तीं आश्रमासंबंधानें केल्या जाणाऱ्या वेदाध्ययन वगैरे कर्मांपेक्षां निराळीं नव्हेत' असें सूचित होतें.

३ आश्रमांच्या संबंधानें जीं कर्मे जशीं केलीं जातात तीं कर्मे ज्ञानाच्या इच्छेनें करावयाचीं असल्यास तशीं न करतां निराळ्या तऱ्हेनें करावीं असें श्रुतीमध्यें सांगितलें नाहीं.

४ अभिलाष.

५ गर्भाधानापासून विवाहापर्यंत चौदा संस्कार '१ गर्भाधान २ पुंसवन ३ सीमन्तोन्नयन ४ जातकर्म ५ नामकर्म ६ अन्नप्राशन ७ चौल ८ उपनयन ९-१०-११-१२ चार वेदव्रतें १३ समावर्तन (सोडमुंज) १४ विवाह,' पांच महायज्ञ '१५ देवयज्ञ १६ पितृयज्ञ १७ मनुष्ययज्ञ १८ भूतयज्ञ १९ ब्रह्मयज्ञ', सात पाकयज्ञसंस्था '२० अष्टका २१ अन्वष्टका २२ पार्वण श्राद्ध २३ श्रावणी २४ आग्रहायणी २५ चैत्री २६ आश्वयुजी' सात हविर्यज्ञसंस्था

इत्यादि स्मृतींमध्यें जे संस्कार वैदिक कर्मांच्या ठिकाणीं प्रसिद्ध आहेत, तेच त्या संस्कारांनीं युक्त झालेल्या मनुष्याला विद्या प्राप्त होण्याकरितां सांगितले आहेत. तेव्हां, हीं कर्में व कर्मकांडांत सांगितलेलीं कर्में हीं एकच आहेत असें जें सूत्रकारांनीं अवधारण केलें आहे तें ठीकच आहे. ( ३४ )

## अनभिभवं च दर्शयति ॥ ३५ ॥

### ३५ आणि ( नित्य कर्में करणारा मनुष्य क्लेशांनीं ) अभिभूत होत नाहीं असें श्रुति दाखविते. ( ८ )

'नित्य कर्में हीं ज्ञानाला सहकारी आहेत' याच गोष्टीच्या पुष्टीकरणार्थ दुसरें चिन्ह या सूत्रांत दाखविलें आहे. ब्रह्मचर्य वगैरे साधनांनीं संपन्न असलेला मनुष्य राग वगैरे क्लेशांनीं अभिभूत होत नाहीं असें पुढील श्रुति दाखविते:—'ज्या ( आत्म्या— ) ला ब्रह्मचर्याच्या योगानें ( मनुष्य ) प्राप्त करून घेतो तो हा नष्ट होत नाहीं'[1] ( छां. ८।५।३ ) इत्यादि. तेव्हां यावरून यज्ञ वगैरे कर्में हीं आश्रमांचीं कर्में होऊन विद्येला सहकारीही होतात असें सिद्ध झालें. ( ३५ )

[ आतां येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें छत्तिसाव्या सूत्रापासून एकोणचाळिसाव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रें आहेत. सारांशः— ( सू. ३६ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं विधुर वगैरे अनाश्रमी लोकांना विद्येचा अधिकार नाहीं. कारण विद्येला साधनभूत अशीं जीं आश्रमकर्में तीं त्या लोकांना करतां येत नाहींत. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं अनाश्रमी लोकांना देखील विद्येचा अधिकार आहे. कारण, 'रैक्व वगैरे अनाश्रमी लोकांना ज्ञान प्राप्त झालें' असें छांदोग्य-श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. ( सू. ३७ ) तसेंच 'संवर्त वगैरे अनाश्रमी लोकांना ज्ञान प्राप्त झालें' असें इतिहासामध्यें वर्णिलें आहे. ( सू. ३८ ) आतां जरी त्यांना आश्रमकर्में करतां येत नाहींत, तरी जप, उपवास वगैरे सर्वसाधारण कर्में त्यांना करतां

---

'२७ अग्न्याधेय २८ अग्निहोत्र २९ दर्शपूर्णमास ३० आग्रयण ३१ चातुर्मास्य ३२ निरूढपशु ३३ सौत्रामणि', सात सोमसंस्था '३४ अग्निष्टोम ३५ अत्यग्निष्टोम ३६ उक्थ ३७ षोडशी ३८ वाजपेय ३९ अतिरात्र ४० आप्तोर्याम', आणि आठ आत्म्याचे गुण म्हणजे '४१ दया ४२ क्षमा ४३ अनसूया ( असूया न करणें ) ४४ शुद्धता ४५ अनायास ४६ मङ्गल ४७ अकार्पण्य ( दैन्य नसणें ) आणि ४८ अस्पृहा ( निर्लोभता )' हे अठ्ठेचाळीस संस्कार होत.

१ 'आत्मा नष्ट होत नाहीं म्हणजे आत्म्याचें ज्ञान झालेलें नष्ट होत नाहीं' ( ब्र. ) म्हणजे झालेल्या आत्मज्ञानाचा जो राग, द्वेष वगैरे दोषांमुळें नाश होणार असतो तो होत नाहीं.

येतात, व त्यांच्या योगानें त्यांना विद्येचा अधिकार प्राप्त होतो. स्मृतीमध्येंही असेंच सांगितलें आहे. शिवाय, 'पूर्वजन्मीं केलेल्या आश्रमकर्मांमुळेंही त्यांना विद्येचा अधिकार प्राप्त होतो' असें भगवद्गीतेमध्यें सांगितलें आहे. शिवाय, विद्येचें दृष्ट फल असल्यामुळें त्या फलाची ज्याला इच्छा असेल त्याला तिचा अधिकार येऊन पोंचतो. फक्त, निषेध नसला म्हणजे झालें. (सू. ३९) परंतु, असा जरी अनाश्रमी लोकांना विद्येचा अधिकार मिळतो तरी त्यापेक्षां 'मनुष्यानें अनेक खटपटी करून कोणत्या तरी आश्रमामध्यें राहावें आणि आश्रमकर्में करून विद्येचा अधिकार मिळवावा' हें फार चांगलें असें स्मृतीवरून सिद्ध होतें. ]

## अन्तरा चापि तु तद्दृष्टेः ॥ ३६ ॥

### ३६ परंतु मध्येंच (लोंबकळत राहणाऱ्याला) देखील (विद्येचा अधिकार आहे). कारण तसें दृष्टीस पडतें. (९)

जे विधुर[1] आहेत, ज्यांना द्रव्य वगैरे साधनांचें साहाय्य नाहीं अशा लोकांना[2] कोणताही आश्रम घेतां येत नसल्यामुळें ते लोक मध्येंच लोंबकळत राहतात. तेव्हां, या लोकांना विद्येचा अधिकार आहे किंवा नाहीं असा संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें कीं या लोकांना अधिकार नाहीं. कारण, आश्रमांचीं कर्में हीं विद्येला कारण आहेत असें निश्चित केलें आहे; आणि या लोकांच्या ठिकाणीं तर आश्रमांचीं कर्में संभवत नाहींत.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः—मध्येंच लोंबत राहणाऱ्याला देखील म्हणजे आश्रमांवांचून राहणाऱ्याला देखील विद्येचा अधिकार आहे. कशावरून ? तसें दृष्टीस पडतें यावरून. रैक्व[3], वाचक्नवी[4] वगैरे वर सांगितलेल्या प्रकारच्या मनुष्यांना

---

१ ज्यांच्या बायका मृत झाल्या आहेत त्या लोकांना 'विधुर' म्हणतात.

२ द्रव्य नसल्यामुळें ज्यांचा विवाह होत नाहीं व म्हणून ज्यांना गृहस्थाश्रम घेतां येत नाहीं आणि ब्रह्मचर्याश्रम तर ज्यांनीं समाप्त केला आहे अशा लोकांना.

३ रैक्व ऋषीनें ब्रह्मचर्य संपविलें, परंतु द्रव्य नसल्यामुळें त्याचा विवाह झाला नाहीं. त्यामुळें त्याला कांहीं दिवसपर्यंत अनाश्रमीच रहावें लागलें. हा मोठा ज्ञानी होता. यानेंच जानश्रुति राजाला संवर्गविद्येचा उपदेश केला आहे, व यालाच जानश्रुतीनें 'मी आपली कन्या देतों' म्हणून सांगितलें आहे.

४ वाचक्नवी म्हणचे वचक्नु ऋषीची कन्या. हिलाच 'गार्गी' असें म्हणतात. ही देखील मोठी ज्ञानी होती. हिनें जनक राजाच्या घरीं याज्ञवल्क्य ऋषीला ब्रह्मासंबंधानें प्रश्न केले आहेत.

देखील ब्रह्माचें ज्ञान प्राप्त झालें असें श्रुतींत सांगितलेलें उपलब्ध होतें ( छां. ४।१; बृ. ३।६।८ पहा ). ( ३६ )

## अपि च स्मर्यते ॥ ३७ ॥

### ३७ स्मृतीमध्येंही ( असेंच ) सांगितलें आहे. (१)

'संवर्त' वगैरे लोक हे नग्नचर्य वगैरेंच्या योगानें आश्रमांच्या कर्मांची अपेक्षा न बाळगतांही मोठे योगी झाले असें इतिहासामध्यें सांगितलें आहे. ( ३७ )

शंकाः—ह्या ज्या श्रुती आणि स्मृती दाखविल्या आहेत तें केवल ज्ञापक चिन्ह सांगितलें आहे. परंतु यांना विद्या कशी प्राप्त होते? ही गोष्ट ( सूत्रकार पुढील सूत्रांत ) सांगतातः—

## विशेषानुग्रहश्च ॥ ३८ ॥

### ३८ ( विधुर वगैरे लोकांना ) देखील विशेष प्रकारच्या धर्मांच्या योगानें ( विद्येचा ) अनुग्रह ( संभवतो ). (१)

( आश्रमरहित अवस्थेला ) अविरुद्ध आणि सर्व मनुष्यांशीं संबद्ध असे जे 'जप', 'उपवास', 'देवताराधन' वगैरे विशेष प्रकारचे धर्म आहेत त्यांच्या योगानें त्या विधुर वगैरे लोकांना देखील विद्येचा अनुग्रह संभवतो. याच गोष्टीला अनुलक्षून 'जपानेंच ब्राह्मणाला सिद्धि प्राप्त होते याबद्दल कांहीं संशय नाहीं; जो मनुष्य दयाळू आहे, तो ( इतर ) कर्म करो किंवा न करो, त्याला ब्राह्मण असें म्हणतात' ही स्मृति 'ज्याच्या ठिकाणीं आश्रमांचीं कर्मे संभवत नाहींत त्याला देखील जपाचा अधिकार आहे' असें दाखविते. शिवाय, इतर जन्मीं केलेल्या आश्रमकर्मांनीं देखील विद्येचा अनुग्रह संभवतोच. याच गोष्टीला अनुलक्षून 'अनेक जन्मीं ( कर्म करून ) सिद्धि मिळविलेला मनुष्य नंतर उत्कृष्ट गतीप्रत प्राप्त होतो' ( भ. गी. ६।४५ ) ही स्मृति 'जन्मांतरीं संचित केलेले जे विशेष प्रकारचे संस्कार ते देखील

---

१ ( सू. ३७ ) संवर्त म्हणून एक स्मृतिकार आहे.

१ ( सू. ३८ ) विद्या प्राप्त होण्याचें जें कर्मरूप साधन तें अनाश्रमी लोकांना नसल्यामुळें त्यांना आत्मविद्या कशी प्राप्त होते?

विद्येचा अनुग्रह करवितात[2]' असें दाखविते. शिवाय, विद्येचें दृष्ट फल असल्यामुळें ती विद्या 'श्रुतीमध्यें अधिकाराचा फक्त निषेध नाहीं' एवढ्यावरून देखील विद्येच्छु मनुष्याला श्रवण वगैरेंचा अधिकार प्राप्त करून देते. तेव्हां यावरून विधुर वगैरेंना देखील विद्येचा अधिकार आहे असें मानण्यांत कांहीं विरोध येत नाहीं असें सिद्ध झालें. (३८)

## अतस्त्वितरज्ज्यायो लिङ्गाच्च ॥ ३९ ॥

### ३९ परंतु यापेक्षां दुसरें (विद्येचें साधन) अधिक चांगलें आहे. कारण (त्या गोष्टीचीं) चिन्हें आढळतात. (९)

परंतु यापेक्षां म्हणजे मध्यें लोंबकळत राहण्यापेक्षां आश्रम पतकरणें हें विद्येचें साधन अधिक चांगलें आहे. कारण, ही गोष्ट श्रुतिस्मृतींमध्यें (सांगितलेली) दृष्टीस पडते : 'पुण्यकर्म[1] करणारा आणि तेजस्वी असा ब्रह्मवेत्ता त्या (मार्गा[2]—)नें (ब्रह्माप्रत) जातो' (बृ. ४।४।९) हें श्रुतींतलें चिन्ह होय. तसेंच, 'द्विजानें

---

२ 'विद्येचा अनुग्रह करवितात' म्हणजे मनुष्याला विद्या प्राप्त होण्याच्या कामीं उपयोगीं पडतात.

३ आतां, जरी अनाश्रमी मनुष्यांना तप, उपवास वगैरे कर्मे हीं विद्याप्राप्तीचीं साधनें आहेत तरी त्यांना आश्रम नसल्यामुळें वेदान्तवाक्यश्रवणाचा अधिकार नाहीं अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

४ ज्या गोष्टीचें दृष्ट फल असतें त्या गोष्टीचा अधिकार त्या फलाची इच्छा करणाऱ्याला असतो. फक्त निषेध मात्र नसला पाहिजे. उदाहरणार्थः—भक्षण करण्याचें 'क्षुधा शांत होणें' हें दृष्ट फल आहे. तेव्हां, ज्याला क्षुधा शांत होण्याची इच्छा असेल त्याला भक्षण करण्याचा अधिकार आहे. परंतु 'ब्राह्मणानें मांसभक्षण करूं नये' या निषेधावरून ब्राह्मणाला मात्र मांस भक्षण करण्याचा अधिकार नाहीं. तसेंच, येथें वेदान्तवाक्यश्रवणाचें 'विद्या प्राप्त होणें' हें दृष्ट फल आहे. तेव्हां अनाश्रमी मनुष्याला देखील विद्येची इच्छा असल्यास त्याला वेदान्तवाक्यश्रवणाचा अधिकार आहेच. कारण, त्याला वेदान्तवाक्यश्रवणाचा शूद्र वगैरेंप्रमाणें निषेध सांगितलेला नाहीं.

१ आपआपल्या आश्रमांत सांगितलेलें पुण्यकर्म करणारा.

२ अर्चिरादि-मार्गानें.

आश्रमावांचून एक दिवसही राहूं नये; आश्रमावांचून एक संवत्सर राहिलें असतां त्यानें एका कृच्छ्राचें[3] अनुष्ठान करावें ' हें स्मृतींतलें चिन्ह होय[4]. (३९)

[ आतां येथून दहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें चाळिसावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—( सू. ४० ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, गृहस्थाश्रमाच्या पुढचे जे ' स्त्रीसंगवर्जित ' आश्रम त्यांप्रत प्राप्त झालेल्या मनुष्याला जर पुनः गृहस्थाश्रमांतील कर्म करण्याची इच्छा होईल, तर त्याला गृहस्थाश्रम घेतां येतो. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं त्यांना फिरून गृहस्थाश्रम घेतां येत नाहीं. कारण, ' तो आश्रमापासून च्युत होत नाहीं ' अशा अर्थाचे श्रुतीमध्यें नियम केले आहेत. शिवाय, ज्याप्रमाणें ' ब्रह्मचर्य, गार्हस्थ्य, वानप्रस्थ आणि संन्यास या चार आश्रमांपैकीं मागच्या आश्रमांतून पुढच्या आश्रमांत मनुष्य जातो ' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे त्याप्रमाणें ' पुढच्या आश्रमांतून मागच्या आश्रमांत परत येतो ' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें नाहीं. शिवाय लोकांमध्यें अशी वहिवाटही नाहीं. आतां, जरी मनुष्याला मागच्या आश्रमांतील कर्म करण्याची इच्छा झाली व जरी तें कर्म त्याला चांगलें करतां येत असलें, तरी तेवढ्यावरून तो त्याचा स्वधर्म होत नाहीं; आणि परधर्माचें आचरण करणाऱ्यांची तर भगवद्गीतेमध्यें निंदाच केली आहे. तात्पर्य, ' मनुष्याला मागचा आश्रम घेतां येत नाहीं ' असें सिद्ध झालें. आणि याविषयीं पूर्वमीमांसा आणि उत्तरमीमांसा या दोन्ही शास्त्रांचें एकच मत आहे. ]

## तद्भूतस्य तु नातद्भावो जैमिनेरपि नियमातद्रूपाभावेभ्यः ॥ ४० ॥

**४० जो तसा झाला आहे तो त्याहून भिन्न होत नाहीं असें ' नियम ', ' तसलीं ( वचनें ) नसणें ' आणि ' अभाव ' यांवरून ( समजतें ). जैमिनि देखील ( ही गोष्ट मानतो ). ( १० )**

स्त्रीसंगवर्जित आश्रम आहेत असें येथपर्यंत सिद्ध केलें. आतां, त्या आश्रमांप्रत

---

३ कृच्छ्र म्हणून एक प्रकारचें प्रायश्चित्तकर्म आहे. यामध्यें बारा दिवसपर्यंत व्रतस्थ रहावें लागतें; म्हणजे तीन दिवस एक वेळ भोजन करणें, तीन दिवस फक्त रात्रींच भोजन करणें, तीन दिवस अयाचित व्रतानें असणें म्हणजे कोणी सहज अन्न आणून दिल्यास भोजन करणें, आणि तीन दिवस उपवास करणें अशा रीतीनें रहावें लागतें.

४ या श्रुतिस्मृतींवरून असें सिद्ध होतें कीं, ' अनाश्रमी मनुष्याला पातक उत्पन्न होत असल्यामुळें त्याला शीघ्र फल प्राप्त होत नाहीं; आणि आश्रमी मनुष्याला आश्रमकर्म केल्यामुळें पुण्य उत्पन्न होऊन त्याला शीघ्र फल प्राप्त होतें '. तेव्हां अर्थातच अनाश्रमी राहून जप, उपवास वगैरे करण्यापेक्षां आश्रमी होऊन आश्रमकर्म करणें हें अधिक चांगलें असें निश्चित होतें.

प्राप्त झालेला मनुष्य त्या आश्रमांपासून च्युंत होतो किंवा नाहीं असा येथें संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं मागील आश्रमांतल्या धर्मांचें चांगल्या रीतीनें अनुष्ठान करण्याच्या इच्छेनें किंवा प्रीति वगैरे विकारांच्या स्वाधीन झाल्यामुळें मनुष्य आपल्या आश्रमांपासून प्रच्युत देखील होईल. कारण ( प्रच्युत न होण्याला ) कांहीं विशेष कारण नाहीं.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—'जो तसा झाला आहे', म्हणजे ज्यानें स्त्रीसंगवर्जित आश्रम पतकरला आहे, 'तो त्याहून कधींही भिन्न होत नाहीं' म्हणजे तो त्यापासून कधींही च्युत होत नाहीं. कशावरून? 'नियम', 'तसलीं वचनें नसणें' आणि 'अभाव' यांवरून. उदा०—'जो आचार्याच्या घरीं जन्मभर ( आपला देह ) झिजॅवितो' ( छां० २।२३।१ ); 'त्यानें अरण्याप्रत जावें हें शास्त्र होय; तेथून त्यानें परत येऊं नये हें उपनिषद् होय'. 'आचार्यानें परवानगी दिल्यानंतर त्यानें शरीरापासून मुक्त होईपर्यंत चार आश्रमांपैकीं एक आश्रम यथाशास्त्र पतकरावा' इत्यादि वाक्यांमध्यें सांगितलेले 'नियम' तो आश्रमापासून च्युत होत नाहीं असें दाखवितात. तसेंच, ज्याप्रमाणें तो वरच्या आश्रमाप्रत चढतो असें सांगणारीं 'ब्रह्मचर्य संपवून तो गृहस्थ होतो' ( जा. ४ ); 'ब्रह्मचर्यांतूनच त्यानें संन्यस्त व्हावें' ( जा. ४ ) इत्यादि वचनें उपलब्ध होतात, त्याप्रमाणें 'तो खालच्या

---

१ भ्रष्ट.

२ संन्यस्त झालेल्या मनुष्याला जर मागील आश्रमांतील म्हणजे गृहस्थाश्रमांतील यज्ञ वगैरे कर्में चांगल्या रीतीनें करावीं अशी इच्छा झाली, किंवा त्याचें अंतःकरण विषयासक्त झालें, तर त्याला तो संन्यासाश्रम सोडून गृहस्थाश्रम घेतां येईल असें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें आहे.

३ ब्रह्मचाऱ्याचे चार प्रकार आहेत. त्यांपैकीं 'नैष्ठिक' म्हणून एक प्रकार आहे त्याला अनुलक्षून ही श्रुति आहे. ह्या ब्रह्मचाऱ्याला आमरणान्त गृहस्थाश्रम घेतां येत नाहीं असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

४ त्यानें म्हणजे गृहस्थाश्रमी मनुष्यानें अरण्याप्रत जावें म्हणजे वानप्रस्थ किंवा संन्यास आश्रम घ्यावा असा शास्त्रमार्ग आहे. त्या घेतलेल्या आश्रमांतून पुनः त्यानें गृहस्थाश्रमांत परत येऊं नये हें मुख्य उपनिषद् म्हणजे रहस्य होय असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

५ ब्रह्मचर्य, गृहस्थ, वानप्रस्थ, आणि संन्यास या चार आश्रमांपैकीं कोणत्याही खालच्या ( म्हणजे मागच्या ) आश्रमांतून वरच्या ( म्हणजे पुढच्या ) आश्रमांत जातो.

आश्रमांप्रत उतरतो[६] ' असें सांगणारीं वचनें उपलब्ध होत नाहींत. तसेंच, असल्या-प्रकारच्या शिष्टाचारांचा अभावही[७] आहे.

आतां ' मागल्या आश्रमांतील धर्मांचें चांगल्या रीतीनें अनुष्ठान करण्याच्या इच्छेनें तो खालच्या आश्रमांप्रत उतरतो ' असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे तें बरोबर नाहीं. कारण ' चांगल्या रीतीनें आचरिलेल्या परधर्मापेक्षां वाईट रीतीनें आचरिलेला स्वधर्म बरा ' ( भ. गी. ३।३५ ) असें स्मृतीमध्यें सांगितलें आहे; आणि हें सयुक्तिकही आहे. कारण ज्याचा एखाद्याला विधि सांगितला असतो तो त्याचा धर्म होय; ज्याचें त्याला चांगल्या रीतीनें अनुष्ठान करतां येतें तो त्याचा धर्म आहे असें नाहीं.[८] कारण, धर्माचें ' चोदना ' हें लक्षण आहे.[९] तसेंच, ' प्रीति वगैरे विकारांच्या स्वाधीन होऊन तो आश्रमापासून च्युत होतो ' हेंही म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ( प्रीति वगैरे विकारांपेक्षां ) नियमांचें प्रतिपादन करणारें शास्त्र प्रबल आहे. ' जैमिनि देखील ' यांतील ' देखील ' शब्दानें ' हें मत जैमिनि आणि बादरायण या दोघांनाही संमत आहे ' असें, हें मत दृढ करण्याकरितां सूत्रकार सुचवितात. ( ४० )

[ आतां येथून अकराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें एकेचाळिसावें आणि बेचाळिसावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांश:—( सू. ४१ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, आमरणान्त ब्रह्मचर्यव्रत बाळगणाऱ्या अशा नैष्ठिक ब्रह्मचाऱ्याचें ब्रह्मचर्यव्रत जर भग्न झालें तर त्याला प्रायश्चित्त नाहीं. आतां ' गर्दभाच्या मांसाचा निर्ऋति देवतेला हवि द्यावा ' असें जें आश्वलायन धर्मसूत्रामध्यें ब्रह्मचर्यव्रत-भंगावर प्रायश्चित्त सांगितलें आहे, तें इतर ब्रह्मचाऱ्यासंबंधानें सांगितलें आहे असें समजावें. कारण, ' नैष्ठिक ब्रह्मचाऱ्याचें जर व्रत भग्न होईल तर त्याला प्रायश्चित्तच नाहीं ' असें स्मृतीमध्यें सांगितलें आहे. ( सू. ४२ ) सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, नैष्ठिक ब्रह्मचाऱ्याचें व्रत जर गुरुपत्नी वगैरे ठिकाणांहून अन्य ठिकाणीं मोडलें तर तें उपपातक होत असल्यामुळें त्याला प्रायश्चित्त आहे. कारण, प्रायश्चित्ताचा विनाकारण संकोच मानणें बरोबर नाहीं. आतां ' ज्याला प्रायश्चित्त नाहीं ' असें जें स्मृतीमध्यें सांगितलें आहे, त्याचा ' नैष्ठिकानें आपलें व्रत न मोडण्याविषयीं मोठी दक्षता ठेवावी ' असा अभिप्राय आहे. याप्रमाणेंच ' वानप्रस्थ आणि संन्यासी यांचीं व्रतें मोडलीं असतां तेथेंही प्रायश्चित्त आहे ' असें समजावें. ]

---

६ चार आश्रमांपैकीं पुढच्या आश्रमांतून मागच्या आश्रमांत परत येतो.

७ म्हणजे पुढच्या आश्रमांतून मागच्या आश्रमांत येण्याचा शिष्टाचारही नाहीं.

८ एखादी गोष्ट एखाद्याला चांगली करतां आली म्हणून तेवढ्यावरून ती गोष्ट करणें हा त्याचा धर्म होत नाहीं; तर, ज्याला जी गोष्ट करावी म्हणून शास्त्रानें सांगितलें असेल, मग ती गोष्ट त्याला चांगली करतां येवो किंवा न येवो, ती गोष्ट करणें हाच त्याचा धर्म होय.

९ म्हणजे धर्माचें विधि हें स्वरूप आहे.

**न चाधिकारिकमपि पतनानुमानात्तदयोगात् ॥ ४१ ॥**

४१ अधिकार- (लक्षणा-) मध्यें सांगितलेलें (प्रायश्चित्त) देखील (नैष्ठिकाला संभवत) नाहीं. कारण ब्रह्म-चर्याचा भंग हा अप्रतिकार्य आहे असें अनु-मान असल्यामुळें (नैष्ठिकाचा) त्या (प्रायश्चित्ता-) शीं संबंध होत नाहीं. (११)

जर नैष्ठिक ब्रह्मचाऱ्यानें प्रमादामुळें आपलें व्रत मोडलें तर त्यानें 'व्रत मोडणाऱ्या ब्रह्मचाऱ्यानें निर्ऋतींना गर्दभ द्यावा' (आ. ध. सू. १।९।२६।८ पहा) या श्रुतींत सांगितलेलें प्रायश्चित्त केलें पाहिजे किंवा नाहीं या गोष्टीचा विचार कर्तव्य आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं जरी 'अधिकारलक्षण' नामक अध्यायामध्यें (अ. ६ पा. ८ सू. २२ यांत जैमिनीनें ब्रह्मचाऱ्यांना) प्रायश्चित्त ठरविलें आहे, तरी तें नैष्ठिक ब्रह्मचाऱ्याला संभवत नाहीं. कारण 'जो नैष्ठिक, धर्म आचरण्यास प्रवृत्त झाला आहे, परंतु जो पुन्हां त्या धर्मापासून च्युत होतो, त्याच्याकरितां एखादें प्रायश्चित्त असलेलें मला दिसत नाहीं कीं ज्याच्या योगानें तो आत्महत्या करणारा मनुष्य शुद्ध होईल'. या स्मृतीमध्यें 'ब्रह्मचर्यव्रत मोडलें असतां त्याचा प्रतीकार करितां येत नाहीं' असें सांगितलें असल्यामुळें ज्याप्रमाणें मस्तक तुटलेल्या मनुष्यावर कांहीं इलाज करतां येत नाहीं त्याप्रमाणें ब्रह्मचर्यव्रतभंगावर कांहीं इलाज करतां येत नाहीं. आतां,

---

१ पूर्वमीमांसेमधील सहाव्या अध्यायाला 'अधिकारलक्षण' अध्याय म्हणतात.

२ 'नैष्ठिक' शब्दाच्या अर्थाबद्दल अ. ३ पा. ४ सू. ४० टी. ३ पहा.

३ ब्रह्मचर्यव्रताचा एकदां नाश झाला म्हणजे तें पुनः साध्य होण्याला कांहींच उपाय नाहीं.

४ गर्दभ पशु मारून त्याच्या मांसाचा निर्ऋति देवतेला हवि द्यावा हें प्रायश्चित्त ब्रह्मचर्यव्रत मोडलें असतां सांगितलें आहे.

५ धर्मसूत्रांत सांगितलेलें प्रायश्चित्त. मागील टीप ४ पहा.

६ ब्रह्मचर्यव्रत मोडल्यामुळें आपलाच नाश करून घेणारा अशा अभिप्रायानें येथें आत्महत्या करणारा असें म्हटलें आहे.

७ एकदां मस्तक तुटलें म्हणजे तें जोडण्याविषयीं कांहीं उपाय करतां येत नाहीं.

जो 'उपकुर्वाणं' ब्रह्मचारी आहे त्याच्या व्रतभंगाचा प्रतिकार करतां येत नाहीं असें स्मृतींत सांगितलें नसल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं तें प्रायश्चित्त संभवतें. (४१)

## उपपूर्वमपि त्वेके भावमशनवत्तदुक्तम् ॥ ४२ ॥

**४२ परंतु कांहीं (लोक हें) उपपातक[1] आहे (असें मानतात; आणि नैष्ठिकाला देखील प्रायश्चित्त) आहे (असें म्हणतात. अभक्ष्य-) भक्षण करण्याप्रमाणें हें होय. हें (जैमिनीनें) सांगितलें आहे. (११)**

परंतु कांहीं आचार्य असें मानतात कीं हें अल्पपातकच आहे. 'गुरुपत्नी' वगैरे ठिकाणांहून अन्य अशा ठिकाणीं जर नैष्ठिकानें व्रत[2] मोडलें, तर तें (त्यांच्या मतीं) महापातक होत नाहीं. कारण 'गुरुशय्या'[3] वगैरे[4] जीं महापातकें सांगितलीं आहेत त्यांच्यामध्यें या पातकाची गणना केलेली नाहीं. तेव्हां उपकुर्वाणाप्रमाणें नैष्ठिकाला देखिल प्रायश्चित्त आहे असें ते म्हणतात. कारण दोघेही सारखेच ब्रह्मचारी आहेत; आणि दोघांनींही सारखेंच पातक केलें आहे. अभक्ष्यभक्षण करण्याप्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें ब्रह्मचाऱ्यांनीं मधु[5] किंवा मांस खाल्लें असतां त्यांच्या व्रताचा लोप होतो आणि ते पुनः मुंज करतात[6] त्याप्रमाणेंच येथें समजावें. (असा निश्चय करण्याचें कारण असें आहे कीं) 'ब्रह्मचाऱ्यांना प्रायश्चित्त नाहीं' असें ज्या लोकांचें मत आहे त्यांच्या मताला मूलप्रमाण मिळत नाहीं. परंतु 'ब्रह्मचाऱ्यांना प्रायश्चित्त आहे' असें जे लोक मानतात त्यांना 'व्रत मोडणाऱ्या ब्रह्मचाऱ्यानें' इत्यादि श्रुतींत जें सामान्य रीतीनें सांगितलें आहे तेंच प्रमाण मिळतें. तेव्हां

---

८ ज्या ब्रह्मचाऱ्याला गुरूच्या घरीं वेदाध्ययनापुरतें कांहीं दिवसपर्यंत राहून नंतर गृहस्थाश्रम घेण्याची इच्छा असते त्या ब्रह्मचाऱ्याला 'उपकुर्वाण' म्हणतात. नैष्ठिक ब्रह्मचाऱ्यापेक्षां उपकुर्वाण ब्रह्मचारी निराळा आहे.

१ महापातकापेक्षां कमी जें पातक त्याला उपपातक म्हणतात.

२ ब्रह्मचर्यव्रत.

३ 'गुरुशय्या' म्हणजे गुरुपत्नीगमन होय.

४ 'वगैरे' शब्दानें ब्रह्महत्या वगैरे पातकें घ्यावीं.

५ मद्य.

६ पुनः मुंज करणें हें प्रायश्चित्तादाखल कर्म आहे. हें कर्म केलें म्हणजे पूर्वी उत्पन्न झालेल्या पातकापासून मनुष्य शुद्ध होतो.

( नैष्ठिकांना देखील ) प्रायश्चित्त आहे हें मानणेंच अधिक सयुक्तिक आहे. हीच गोष्ट ‘ प्रमाणलक्षण ’ नांवाच्या ( पहिल्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादाच्या आठव्या आणि नवव्या सूत्रांमध्यें जैमिनीनें ) सांगितली आहे. या मतीं ‘ नैष्ठिकाला प्रायश्चित्त नाहीं ’ असें जें स्मृतीमध्यें सांगितलें आहे तें ‘ त्या नैष्ठिकानें व्रत न मोडण्याविषयीं काळजीपूर्वक यत्न करावा ’ अशा हेतूनें सांगितलें आहे असें समजावें. हीच गोष्ट भिक्षु आणि वानप्रस्थ यांसंबंधानेंही जाणावी. उदा०—वानप्रस्थानें जर व्रत मोडलें तर त्यानें बारा रात्रपर्यंत कृच्छ्र करून महाकक्ष वाढवावा.[11] भिक्षूनें देखील आपलें व्रत मोडलें असतां सोम वाढविण्याखेरीज ( बाकीच्या सर्व गोष्टी करण्यास ) वानप्रस्थाप्रमाणेंच प्रवृत्त झालें पाहिजे.[12] शिवाय, ‘ आपल्या शास्त्रांतील संस्कार[13] करावे ’ इत्यादि जीं प्रायश्चित्तें स्मृतीमध्यें भिक्षूंकरितां सांगितलीं आहेत, तीं देखील भिक्षूनें आचरिलीं पाहिजेत.[14] ( ४२ )

[ आतां येथून बाराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें त्रेचाळिसावें एकच सूत्र आहे. सारांश :—( सू. ४३ ) स्त्रीसंगवर्जित आश्रमांतील मनुष्याचें व्रत मोडलें असतां त्याला लोकांनीं बहिष्कृतच करावें; मग तें महापातक असो, किंवा उपपातक असो. त्या मनुष्यानें प्रायश्चित्त घेतलें तरी त्याच्याशीं भोजन, अध्ययन वगैरे व्यवहार लोकांनीं करूं नयेत. कारण तसल्या मनुष्याची स्मृतीमध्यें अत्यंत निंदा केली आहे, आणि शिष्ट लोकांची वहिवाटही तशीच आहे. ]

---

७ परस्परविरुद्ध अशा दोन गोष्टींचा विकल्प प्राप्त झाला असतां त्यांमध्यें श्रुतिसिद्ध जी गोष्ट असेल तीच ग्राह्य आहे असें या दोन सूत्रांचें तात्पर्य आहे.

८ म्हणजे नैष्ठिकाला मुळींच प्रायश्चित्त नाहीं अशा हेतूनें सांगितलें नाहीं.

९ संन्यासी.

१० अ. ३ पा. ४ सू. ३९ टी. ३ पहा.

११ ‘ महाकक्ष ’ म्हणजे गवताचें रान. तें वाढवावें म्हणजे रानांमधील गवत पाणी घालून वाढवावें. हें कर्म प्रायश्चित्तादाखल सांगितलें आहे.

१२ सोमवल्लीशिवाय बाकीच्या वल्ली व गवत वगैरे पाणी घालून वाढविलीं पाहिजेत.

१३ ध्यान करणें, प्राणायाम करणें हे संस्कार होत.

१४ एकंदरींत, कोणत्याहि आश्रमांतल्या मनुष्याच्या हातून आपलें व्रत मोडलें असतां त्यानें प्रायश्चित्त घेतलें पाहिजे. आणि प्रायश्चित्त घेतल्यानंतरच तो आपल्या कर्माच्या योगानें आत्मज्ञानाचा अधिकारी होतो असें सिद्ध झालें.

## बहिस्तूभयथापि स्मृतेराचाराच्च ॥ ४३ ॥

### ४३ दोन्ही पक्षीं ( त्यांना ) बाहेर–( च टाकलें पाहिजे ) असें स्मृति आणि ( शिष्टांचा ) आचार यांवरून ( समजतें ). ( १२ )

स्त्रीसंगरहित आश्रमांतील लोकांचें जें आपल्या आश्रमांपासून पतन तें महापातक आहे असें माना किंवा उपपातक आहे असें माना; दोन्ही पक्षीं त्यांना शिष्ट लोकांनीं बहिष्कृतच केलें पाहिजे. कारण 'जो नैष्ठिक धर्म आचरण्यास प्रवृत्त झाला आहे, परंतु जो पुन्हां त्या धर्मापासून च्युत होतो, त्याच्याकरितां एखादें प्रायश्चित्त असलेलें मला दिसत नाहीं कीं ज्याच्या योगानें तो आत्महत्या करणारा मनुष्य शुद्ध होईल'; तसेंच, 'जो नैष्ठिक धर्म आचरण्यास प्रवृत्त झाला असून त्यापासून च्युत झाला आहे, व जो आपल्या जातीपासून भ्रष्ट झाला आहे अशा विप्राला, तसेंच, फांशीं दिलेल्या मनुष्याला आणि ज्याला किडा चावला आहे अशा मनुष्याला जो शिवतो त्यानें चांद्रायण करावें' इत्यादि स्मृतींमध्यें व्रत मोडणाऱ्या मनुष्याची अतिशय निंदा केली आहे. शिवाय, शिष्टाचारावरूनही ( ते बहिष्कृत होतात असें सूचित होतें ). कारण शिष्ट लोक त्या मनुष्याबरोबर यज्ञ, अध्ययन विवाह वगैरे कोणतींच कर्मे करीत नाहींत. ( ४३ )

[ आतां येथून तेराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें चव्वेचाळिसाव्या सूत्रापासून शेहेचाळिसाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांश :— ( सू. ४४ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं यज्ञांतील उद्गीथ वगैरे पदार्थांसंबंधानें ज्या उपासना सांगितल्या आहेत तीं यजमानाचींच कर्में आहेत. कारण, सांग कर्मप्रयोग करण्याचा अधिकार यजमानालाच आहे. शिवाय, त्या उपासनांचें फल त्यालाच मिळत असतें; आणि 'कर्ताच फलाचा उपभोग घेतो' असा नियम आहे. आतां 'ऋत्विजाला जें कांहीं फल प्राप्त होतें तें बृहदारण्यकामध्यें मुद्दाम सांगितलें असल्यामुळेंच प्राप्त होतें' असें समजावें. ( सू. ४५ ) सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं कर्में ऋत्विजांचींच आहेत. कारण त्याकरितांच ऋत्विज् लोकांना यजमानानें दक्षिणा देऊन विकत घेतलेलें असतें. तसेंच 'उद्गातानामक ऋत्विज् हा उद्गीथोपासनेचा कर्ता आहे' असें छांदोग्यश्रुतीवरूनही सूचित होते. आतां 'कर्ताच फलाचा उपभोग घेतो' हा नियम आहे खरा; पण जेथें एक मनुष्य दुसऱ्याकरितां कांहीं कर्म करतो तेथें हा नियम लागू होत नाहीं.

---

१ जरी ते लोक प्रायश्चित्त घेऊन आत्मज्ञानाचे अधिकारी झाले, तरी ते लोक व्यवहाराला पात्र नाहींत, म्हणजे शिष्ट लोकांनीं त्यांच्याबरोबर भोजन, अध्ययन वगैरे व्यवहार करण्याला ते योग्य नाहींत.

( सू. ४६ ) शिवाय 'ऋत्विजांनीं केलेल्या उपासनांचें फल यजमानालाच प्राप्त होतें' असें छांदोग्य वगैरे श्रुतींवरून सिद्ध होतें. तात्पर्य, 'उपासना ह्या ऋत्विजांनींच करावयाच्या आहेत' असें सिद्ध झालें. ]

## स्वामिनः फलश्रुतेरित्यात्रेयः ॥ ४४ ॥

## ४४ ( उपासनांचें कर्तृत्व ) यजमानालाच आहे, कारण श्रुतीमध्यें फल सांगितलें आहे असें आत्रेय म्हणतो. ( १३ )

कर्माला अंगभूत ज्या उपासना आहेत त्यांच्या संबंधानें असा संशय येतो कीं, तीं यजमानाचीं कर्मे आहेत किंवा ऋत्विजांचीं कर्मे आहेत.[1] मग तुझें काय म्हणणें आहे? ( पूर्वपक्षी म्हणतो:—माझें म्हणणें असें आहे कीं ) तीं यजमानाचीं कर्मे आहेत. कशावरून? फलें सांगितलीं आहेत यावरून. "जो असें जाणून पांच प्रकारच्या सामाची 'वृष्टि' या रूपानें उपासना करतो त्याच्याकरितां वृष्टि होते, व तो दुसऱ्यांना वृष्टि प्राप्त करून देतो" ( छां. २।३।२ ) इत्यादि वाक्यांमध्यें फलें सांगितलीं आहेत. आतां, तीं फलें यजमानालाच प्राप्त होतात असें मानणें सयुक्तिक आहे. कारण, सांग कर्मप्रयोग करण्याचा अधिकार त्यालाच आहे. आणि ज्याला कर्म करण्याचा अधिकार आहे त्यालाच त्या फलांचा अधिकार आहे. आतां, फल हें उपासनांच्या कर्त्यालाच प्राप्त होतें असें पुढील श्रुतीवरून समजतें:—'जो उपासना करतो त्याच्याकरितां वृष्टि होते[4]'. शंका:—ऋत्विजाला देखील फल प्राप्त होतें असें पुढील

---

१ म्हणजे त्या उपासना यजमानानें करावयाच्या आहेत किंवा ऋत्विजांनीं करावयाच्या आहेत.

२ हिंकार, प्रस्ताव, उद्गीथ, प्रतिहार आणि निधन असे सामाचे पांच प्रकार आहेत ( अ. ३ पा. ३ सू. ४२ टीप १७ पहा ). त्यांवर वर्षणाला अंगभूत ज्या पांच गोष्टी त्यांची भावना जो करतो, म्हणजे हिंकार हा पुरोवात ( पूर्वेकडचा वारा ) आहे, प्रस्ताव हा मेघ आहे, उद्गीथ हा पाऊस आहे, प्रतिहार ही मेघगर्जना आहे, आणि निधन ही पावसाची अखेर आहे असें जाणून जो पांच प्रकारच्या सामाची वृष्टिरूपानें उपासना करतो.

३ जरी उपासनांना फलें सांगितलीं आहेत, व तीं फलें यजमानालाच प्राप्त होणारीं आहेत, तरी तेवढ्यावरून 'त्या उपासना यजमानानेंच केल्या पाहिजेत' ही गोष्ट सिद्ध होत नाहीं असें जर कोणी म्हणेल तर त्याचें हें उत्तर दिलें आहे.

४ तेव्हां ज्याअर्थी यजमानाला फल प्राप्त होतें, त्याअर्थी तोच उपासनांचा कर्ता आहे असें सिद्ध होतें.

श्रुतींत सांगितलेलें दृष्टीस पडतें:—'ज्या ज्या गोष्टीची तो[6] स्वतःकरितां किंवा यजमानाकरितां इच्छा करतो ती ती गोष्ट तो गायनानें प्राप्त करून घेतो. (बृ. १।३।२८). उत्तरः—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, हा अपवाद श्रुतीनेंच स्पष्ट सांगितला आहे. तेव्हां यावरून फलयुक्त उपासनांचें कर्तृत्व यजमानालाच आहे असें 'आत्रेय' नांवाचे आचार्य मानतात. (४४)

## आर्त्विज्यमित्यौडुलोमिस्तस्मै हि परिक्रीयते ॥ ४५ ॥

### ४५ (हीं) ऋत्विजाचीं कर्में आहेत असें औडुलोमि म्हणतो. कारण त्या (कर्मां–) करितांच (तो) विकत घेतला जातो. (१३)

'उपासना हीं यजमानाचीं कर्में आहेत' असें म्हणणें बरोबर नाहीं. 'हीं ऋत्विजांचीं कर्में आहेत' असें औडुलोमिनामक आचार्यांचें मत आहे. कारण, त्या सांगकर्मांकरितांच यजमानानें ऋत्विज् विकत घेतलेला असतो[1]; आणि त्या कर्मांमध्येंच उद्गीथ वगैरे उपासनांचा अंतर्भाव होतो. कारण, ज्या कर्मांचा ज्याला अधिकार आहे त्यालाच (त्या कर्मांशीं संबद्ध असलेल्या) उपासनांचा अधिकार आहे. तेव्हां 'गोदोहन[2]' वगैरेंच्या नियमांप्रमाणें हीं कर्में ऋत्विजांनींच केलीं पाहिजेत. याच गोष्टीला अनुलक्षून 'दल्भपुत्र जो बक त्यानें त्या (उद्गीथा-) ला जाणलें; मग तो नैमिशीयांचा उद्गाता झाला' (छां. १।२।१३) ही श्रुति 'उद्गाता हा उपासनांचा कर्ता[3] आहे' असें दाखविते. आतां पूर्वपक्ष्यानें जें म्हटलें आहे कीं 'कर्त्यालाच[4] फल प्राप्त होतें' त्यावर आमचें उत्तरः—हा दोष येत नाहीं. कारण ऋत्विज् हा दुसऱ्याच्या बद्दल काम करीत असल्यामुळें श्रुतींत तसें मुद्दाम सांगितल्यावांचून[5] त्याचा फलाशीं संबंध आहे असें मानतां येत नाहीं. (४५)

---

५ उद्गातानामक ऋत्विज्.

६ या श्रुतीमध्यें 'स्वतःकरितां' असें म्हटलें असल्यामुळें एवढेंच फल त्या ऋत्विजालाही मिळूं शकेल; परंतु इतर सर्व फलें यजमानालाच प्राप्त होतात असें समजावें.

१ त्याकरितांच त्याला यजमानाकडून दक्षिणा दिली जाते.

२ गोदोहन शब्दाच्या अर्थाबद्दल अ. ३ पा. ३ सू ४२ टी. ३ पहा.

३ म्हणजे उद्गाता हाच उद्गीथाची उपासना करतो.

४ तेव्हां जर उपासनांचा कर्ता ऋत्विज् आहे असें मानलें, तर त्यालाच फळ प्राप्त होईल.

५ 'अमुक फल ऋत्विजांना प्राप्त होतें' असें विशेष रीतीनें सांगितल्यावांचून.

## श्रुतेश्च ॥ ४६ ॥

## ४६ श्रुतींत सांगितलें असल्यामुळेंही (हीं ऋत्विजाचीं कर्मे आहेत). (१३)

'जे कांहीं आशीर्वाद ऋत्विज् लोक यज्ञामध्यें मागतात ते यजमानाकरितांच ते मागतात असें तो म्हणाला' (श. ब्रा. १।३।१।२६); तसेंच, 'म्हणून असें जाणणाऱ्या उद्गात्यानें असें बोलावें:—कोणती इष्ट गोष्ट तुझ्याकरतां मी गायनानें प्राप्त करून घेऊं?' (छां. १।७।८–९) या श्रुती 'ऋत्विजानें केलेल्या उपासनांचें यजमानालाच फल प्राप्त होतें' असें दाखवितात. तेव्हां यावरून कर्माला अंगभूत ज्या उपासना आहेत तीं ऋत्विजांचीं कर्मे आहेत असें सिद्ध झालें. (४६)

[ आतां येथून चौदाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सत्तेचाळिसाव्या सूत्रापासून एकोणपन्नासाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांश:—(सू. ४७) 'ब्राह्मणानें पांडित्य मिळवून बाल्याच्या जोरावर राहण्याची इच्छा करावी; आणि बाल्य आणि पांडित्य मिळवून मग तो मुनि होतो' अशी बृहदारण्यक श्रुति आहे. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ह्या श्रुतीमध्यें 'मुनि होतो' असें म्हटलें असल्यामुळें येथें मौनाचा विधि सांगितला नाहीं; तर 'पांडित्य मिळवून' या वाक्यांतच मौनाचा विधि सांगितला आहे. कारण, 'पांडित्य' आणि 'मौन' या शब्दांचा 'ज्ञान' हा एकच अर्थ आहे. तेव्हां, ज्याप्रमाणें 'मग तो ब्राह्मण होतो' हें पुढील वाक्य प्रशंसापर आहे त्याप्रमाणेंच 'मग तो मुनि होतो' हें वाक्य प्रशंसापर आहे. आतां येथें सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'मौन' या शब्दाचा 'ज्ञानाचा अतिशय' असा अर्थ असल्यामुळें त्याचा 'पांडित्य मिळवून' या वाक्यामध्यें विधि सांगितला आहे असें म्हणतां येत नाहीं. तेव्हां बाल्य आणि पांडित्य यांच्या विधींप्रमाणेंच 'मुनि होतो' हा मौनाचा विधि सांगितला आहे. आतां 'मौन' शब्दाचा 'संन्यासाश्रम' असा जो अर्थ कांहीं ठिकाणीं घेतला जातो तो लाक्षणिक होय. आतां 'पांडित्य मिळवून' या वाक्यांत ज्ञानाचा विधि सांगून पुनः 'मुनि होतो' या वाक्यांत जो ज्ञानाच्या अतिशयाचा विधि सांगितला आहे त्यावरून श्रुति असें सुचविते कीं मनुष्यानें ज्ञान प्राप्त झालें तरी त्याच्या अतिशयाकरितां प्रयत्न करावा. कारण, हा संसार अनादि असल्यामुळें त्यांतील भेददृष्टि एकाएकीं दूर होणार नाहीं. तात्पर्य, सर्वसंगपरित्याग करून संन्यासाश्रम घेण्याविषयीं या श्रुतीचा विशेष आग्रह आहे असें समजावें. (सू. ४८) आतां छांदोग्य-श्रुतीनें गृहस्थाश्रम सांगूनच जो उपसंहार केला आहे, तो गृहस्थाश्रमी मनुष्याला मोठेपणा

---

१ उद्गीथ जाणणारा असा जो उद्गाता नांवाचा ऋत्विज् त्यानें यजमानाला असें बोलावें.

देण्याकरितांच आहे; संन्यासाश्रमाविषयीं अनादर दाखविण्याकरितां नव्हे. ( सू. ४९ ) ‘ ज्याप्रमाणें संन्यास आणि गृहस्थाश्रम हे श्रुतीवरून सिद्ध होतात, त्याप्रमाणेंच ब्रह्मचर्य आणि वानप्रस्थ हे आश्रमही श्रुतीवरून सिद्ध होतात ’ असें समजावें. ]

## सहकार्यन्तरविधिः पक्षेण तृतीयं तद्वतो विध्यादिवत् ॥ ४७ ॥

**४७ ज्याला सामान्य ज्ञान आहे अशा मनुष्याला सहकारी अशा निराळ्या गोष्टीचा विधिच सांगितला आहे. ( बाल्य आणि पांडित्य यांच्या विधींच्या मानानें मौनाचा विधि ) तिसरा आहे. ‘ विधी ’ वगैरेंप्रमाणें हें होय. ( १४ )**

बृहदारण्यकामध्यें असें म्हटलें आहे :—‘ म्हणून ब्राह्मणानें पांडित्य मिळवून बाल्या–( च्या जोरा- ) वर राहण्याची इच्छा करावी; बाल्य आणि पांडित्य मिळवून मग तो मुनि होतो, आणि अमौन आणि मौन मिळवून मग तो ब्राह्मण होतो ’ ( बृ. ३।५।१ ). आतां येथें असा संशय येतो कीं या श्रुतीमध्यें मौनाचा विधि सांगितला आहे किंवा नाहीं. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं या श्रुतीमध्यें मौनाचा विधि सांगितला नाहीं. कारण ‘ बाल्या–( च्या जोरा– ) वर राहण्याची इच्छा करावी ’ या वाक्यांतच विधि समाप्त होतो. कारण, ‘ मग तो मुनि होतो ’ या वाक्यांत विधिबोधक क्रियापद असलेलें उपलब्ध होत नाहीं; म्हणून

---

१ ‘ म्हणून ’ म्हणजे पूर्वीच्या ब्रह्मवेत्त्यांनीं संन्यासी होऊन भिक्षा मागितली म्हणून, हल्लींच्या ब्राह्मणानें म्हणजे ब्रह्मवेत्त्यानें देखील पांडित्य मिळवून म्हणजे ज्ञान संपादन करून बाल्याच्या जोरावर म्हणजे त्या ज्ञानाचें जें बालाप्रमाणें शुद्ध अंतःकरण असणें हें सामर्थ्य त्या सामर्थ्याच्या जोरावर राहण्याची इच्छा करावी; म्हणजे मग त्याला इंद्रियें हीं विषयलंपट करणार नाहींत. असें झाल्यानंतर मग तो मुनि होतो म्हणजे त्यानें मौन धारण करावें म्हणजे त्यानें ज्ञानातिशयरूप जें मौन तें मिळवावें. या ज्ञानातिशयालाच ‘ ध्यान ’ म्हणतात. अशा रीतीनें अमौन म्हणजे बाल्य व पांडित्य आणि मौन म्हणजे ज्ञानातिशय या गोष्टी मिळविल्या म्हणजे मग तो ब्राह्मण होतो म्हणजे तो ब्रह्मवेत्ता कृतकृत्य होतो असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

२ श्रुतीमधील ‘ मग तो मुनि होतो ’ या वाक्यामध्यें ‘ त्यानें मौन धारण करावें ’ असा विधि सांगितला आहे किंवा नाहीं ?

हें वाक्य अनुवादरूपच आहे असें मानलें पाहिजे.[3] आतां 'मौनाचा विधि कोठें सांगितला आहे' असें विचारशील तर (एकः-) मुनि आणि पंडित या दोन शब्दांचा 'ज्ञान' हाच अर्थ असल्यामुळें 'पांडित्य मिळवून' या वाक्यांतच मौनाचा विधि सांगितला[4] आहे. शिवाय, 'मौन आणि अमौन मिळवून मग तो ब्राह्मण होतो' या वाक्यामध्यें ब्राह्मणत्वाचा[5] विधि सांगितला नाहीं. कारण, ती गोष्ट अगोदरच निश्चित झालेली[6] आहे. तेव्हां ज्याप्रमाणें 'मग तो ब्राह्मण होतो' हें प्रशंसापर वाक्य[7] आहे त्याप्रमाणें 'मग तो मुनि होतो' हेंही प्रशंसापर वाक्य आहे असें मानलें पाहिजे; कारण दोन्ही ठिकाणीं श्रुतीचा निर्देश सारखाच आहे.

या पूर्वपक्षावर आमचें **उत्तरः**—सहकारी अशा दुसऱ्या गोष्टीचा येथें विधिच सांगितला आहे. विद्येला[8] सहकारी जें मौन त्याचा बाल्य आणि पांडित्य यांच्याप्रमाणें विधिच सांगितला आहे असें मानलें पाहिजे. कारण मौन ही अपूर्व गोष्ट आहे. **शंकाः**— पांडित्य शब्दावरूनच मौन समजलें जातें असें मीं वर म्हटलें आहे. **उत्तरः**-हा दोष येत नाहीं. कारण 'जो मनन करतो तो मुनि[9]' अशी व्युत्पत्ति संभवत असल्यावरून

---

३ म्हणजे श्रुतीमधील 'तो मुनि होतो' या वाक्याचा 'तो मौन धारण करतो' असा अर्थ आहे. तेव्हां या वाक्यांत मौनाचा फक्त अनुवाद केला आहे.

४ 'मौन' शब्दाचा 'पांडित्य' या शब्दाप्रमाणें 'ज्ञान' इतकाच अर्थ आहे; 'ज्ञानातिशय' हा मौन शब्दाचा अर्थ आहे असें पूर्वपक्षी समजत नाहीं.

५ ब्रह्मज्ञानाचा.

६ कारण, या श्रुतीच्या आरंभींच 'ब्राह्मणानें (म्हणजे ब्रह्मवेत्त्यानें)' असें म्हटलें आहे.

७ ब्राह्मणानें अमुक गोष्ट करावी असें सांगून पुढें ती गोष्ट केल्यामुळें तो ब्राह्मण होतो असें म्हटलें असतां त्याचा 'ती गोष्ट केल्यामुळें तो ब्राह्मण कृतकृत्य होतो' असाच अर्थ केला पाहिजे. कारण तो ब्राह्मण आहे हें पूर्वीपासून सिद्धच आहे. तेव्हां अर्थातच 'मग तो ब्राह्मण होतो' या वाक्यामध्यें त्या ब्राह्मणाची केवळ प्रशंसा केली जाते असें समजावें.

८ आत्मसाक्षात्काररूपी विद्येला.

९ एखाद्या गोष्टीचें ज्ञान झाल्यानंतर तें ज्ञान दृढ होण्याकरितां लोक मनन करीत असतात. तेव्हां 'ज्याला अतिशय ज्ञान आहे तो मुनि' असा मुनि शब्दाचा अर्थ होतो. आतां मुनीचा जो धर्म तेंच मौन होय. एकंदरींत, मौन म्हणजे ज्ञानाचा अतिशय असें सिद्ध होतें.

आणि 'मुनींमध्यें[10] देखील मी व्यास आहें' (भ. गी. १०।३७) असे प्रयोग दृष्टीस पडत असल्यावरून 'मुनि' शब्दाचा 'ज्ञानाचा अतिशय' असा अर्थ आहे असें समजतें. शंकाः—'गृहस्थावस्था, आचार्यगृहवास, मौन[11] आणि वानप्रस्थ' या वाक्यांत[12] 'मुनि' या शब्दाचा 'शेवटला आश्रम' असाही अर्थ असलेला दृष्टीस पडतो. उत्तरः—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण 'मुनिश्रेष्ठ जो वाल्मीकि' इत्यादि वाक्यांमध्यें व्यभिचार दृष्टीस पडतो[13]. आतां 'गृहस्थावस्था' इत्यादि वरील वाक्यामध्यें जो 'मौन' या शब्दाचा 'शेवटला आश्रम' हा अर्थ घेतला आहे त्याचें कारण जवळ इतर आश्रम सांगितले आहेत, आणि शेवटला आश्रमच काय तो सांगावयाचा उरला आहे. तेव्हां शेवटल्या आश्रमांत ज्ञान ही प्रधान गोष्ट असल्यामुळें त्या आश्रमाचा 'मौन' या शब्दानें निर्देश केला आहे. तेव्हां, यावरून बाल्य आणि पांडित्य या दोन अवस्थांच्या मानानें ज्ञानातिशयरूप जी तिसरी मौनावस्था तिचा येथें विधि सांगितला आहे असें समजलें पाहिजे. आतां, बाल्यावस्थेच्या वाक्यांतच विधि समाप्त होतो असें जें पूर्वपक्षानें म्हटलें आहे, त्यावर उत्तरः—असें जरी आहे तरी मुनित्वाचा[14] देखील '(मग) त्यानें मुनि व्हावें' असा विधिच सांगितला आहे असें मानलें पाहिजे. कारण मुनित्व ही अपूर्व गोष्ट आहे. तसेंच 'मिळवून' असें (मौनाच्या संबंधानें) क्रियापद घातलें असल्यावरून देखील मौनाचा बाल्य आणि पांडित्य यांच्याप्रमाणें विधिच सांगितला आहे असें मानलें पाहिजे.

'तशा (मनुष्या-) ला' म्हणजे ज्ञानवान् मनुष्याला म्हणजे ज्ञानवान् मनुष्य जो संन्यासी त्याला हा (मौनाचा) विधि सांगितला आहे असें कशावरून समजतें? अशावरून कीं 'आत्म्याला जाणून पुत्र वगैरेंच्या इच्छा सोडून देऊन ते भिक्षाचर्य धारण करतात[15]' या मागील वाक्यावरून येथें संन्याश्याचेंच प्रकरण सुरू आहे असें समजतें. शंकाः–संन्याश्याला जर ज्ञान आहे, तर त्याच्या

---

१० मुनींमध्यें म्हणजे ज्यांना ज्ञानातिशय प्राप्त झाला आहे त्यांच्यामध्यें. येथें मुनि या शब्दाचा असा अर्थ आहे असें या 'व्यास' शब्दावरून समजतें. कारण व्यासाला अतिशय ज्ञान होतें असें प्रसिद्धच आहे.

११ मुनि म्हणजे संन्यासी, त्याचा जो धर्म तें मौन, म्हणजे संन्यासाश्रम होय.

१२ आपस्तंब सूत्रामध्यें चार आश्रमांचा निर्देश करतांना हें वाक्य घातलें आहे.

१३ म्हणजे वाल्मीकि ऋषि हा संन्यासी नसूनही त्याला मुनिश्रेष्ठ असें म्हटलें आहे. यावरून मुनि या शब्दाचा संन्यासी हा सार्वत्रिक अर्थ नव्हे असें सिद्ध होतें.

१४ मुनित्व म्हणजे मौन होय. यालाच ध्यान म्हणतात.

१५ भिक्षाचर्य धारण करतात म्हणजे संन्यस्त होतात. कारण, भिक्षा मागणें हें संन्यासाचें चिन्ह आहे.

ठिकाणीं ज्ञानाचा अतिशयही आहेच. मग मौनाचा विधि सांगण्याचें कारण काय? यावर सूत्रकार उत्तर देतातः—'(त्याला) अनुलक्षून (हा विधि आहे)' याचा अर्थः—ज्याच्या ठिकाणीं भेददृष्टि प्रबल असल्यामुळें ज्ञानाचा अतिशय असत नाहीं,[16] त्याला अनुलक्षून हा (मौनाचा) विधि सांगितला आहे. 'विधि' वगैरेंप्रमाणें हें होय; ज्याप्रमाणें 'स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्यानें दर्शपूर्णमास इष्टी कराव्या' इत्यादि विधींच्या संबंधानें 'अग्नीचें अन्वाधान'[17] इत्यादि अंगभूत गोष्टींचे सहकारी या रूपानें विधी सांगितले आहेत, त्याप्रमाणें ज्यामध्यें विधि सांगण्याचा उद्देश नाहीं, तर ज्ञान सांगण्याचा उद्देश आहे अशा या प्रकृत वाक्यामध्यें सुद्धां मौनाचा (सहकारी या रूपानें) विधि सांगितला आहे असें समजावें. (४७)

शंका:—अशा रीतीनें बाल्य वगैरे धर्मांनीं युक्त असा संन्यासाश्रम श्रुतीवरून सिद्ध होत असतां छांदोग्यामध्यें 'अध्ययन संपवून गृहस्थ बनून' (छां. ८।१५।१) या वाक्यांत गृहस्थाश्रम सांगूनच जो श्रुतीनें उपसंहार केला आहे तो कसा? कारण तसा उपसंहार करून 'त्या आश्रमाविषयीं आपला आदर आहे'[1] असें श्रुति दाखविते.

यावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

## कृत्स्नभावात्तु गृहिणोपसंहारः ॥ ४८ ॥

### ४८ परंतु (गृहस्थाला) सर्व (कर्में) असल्यामुळें (श्रुतीनें) गृहस्थाश्रम (सांगूनच) उपसंहार केला आहे. (१४)

सूत्रांतील 'परंतु' हा शब्द गृहस्थाला कांहीं विशेष आहे असें सांगण्याकरितां घातला आहे. 'गृहस्थाला सर्व कर्में करावयाचीं आहेत' असा त्याला विशेष सांगितला आहे. कारण ज्यांमध्यें पुष्कळ आयास आहेत अशीं स्वतःच्या आश्रमाचीं

---

१६ घट, पट वगैरे वस्तू ह्या आत्म्यापेक्षां भिन्न आहेत अशी भेददृष्टि ज्याची कायम असते, त्याला ज्ञानाचा अतिशय प्राप्त होत नाहीं; म्हणजे त्याला ध्यान करतां येत नाहीं.

१७ 'अग्नीचें अन्वाधान' म्हणजे हवन करण्याकरितां अग्नि प्रज्वलित करणें.

१ 'एखाद्यानें अध्ययन संपवून गृहस्थाश्रमी होऊन यथाविधि सर्व कर्में केलीं असतां तो ब्रह्मलोकाप्रत प्राप्त होतो आणि तेथून तो कधींही माघारा येत नाहीं' असा छांदोग्यामध्यें गृहस्थाश्रम सांगूनच उपसंहार केला असल्यामुळें संन्यासाश्रमापेक्षां गृहस्थाश्रमाविषयींच श्रुतीनें आपला विशेष आदर दाखविला आहे. यावरून 'संन्यासाश्रम हा प्रशस्त नाहीं' असें सिद्ध होतें असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

अनेक यज्ञ वगैरे कर्मैं त्याला कर्तव्यरूपानें श्रुतीनें सांगितलीं आहेत; तसेंच, इतर आश्रमांची अहिंसा, इंद्रियदमन वगैरे कर्मैं देखील त्याला संभवतील तशीं (करावयाचीं) आहेत. तेव्हां गृहस्थाश्रम सांगून जो श्रुतीनें उपसंहार केला आहे त्यांत कांहीं विरुद्ध नाहीं. (४८)

## मौनवदितरेषामप्युपदेशात् ॥ ४९ ॥

### ४९ मौन, (गार्हस्थ्य यां-) प्रमाणें इतरांचा देखील निर्देश केला असल्यामुळें (चारी आश्रम सारखेच घेतले पाहिजेत). (१४)

ज्याप्रमाणें मौन आणि गृहस्थता हे दोन आश्रम श्रुतीवरून सिद्ध आहेत, त्याप्रमाणें वानप्रस्थ, गुरुगृहवास हे इतर आश्रम देखील श्रुतीवरून सिद्ध आहेत. कारण, ‘तप हीच दुसरी (शाखा) होय, व आचार्यांच्या घरीं राहणारा ब्रह्मचारी ही तिसरी शाखा होय’ (छां० २।२३।१) इत्यादि श्रुती आम्हीं मागें दाखविल्याच आहेत. तेव्हां श्रुतीनें चारी आश्रम सारखेच सांगितले असल्यामुळें त्या चारी आश्रमांचें विकल्पानें किंवा समुच्चयानें सारखेंच अनुष्ठान केलें पाहिजे. आश्रम दोनच असून सूत्रामध्यें ‘इतरांचा’ असें जें बहुवचन घातलें आहे तें त्या दोन आश्रमांचे अनेक पोटभेद आहेत अशा अभिप्रायानें किंवा त्या दोन आश्रमांचे अनुष्ठान करणारे लोक अनेक आहेत अशा अभिप्रायानें घातलें आहे असें समजावें. (४९)

---

२ इंद्रियनिग्रह.

३ म्हणूनच त्या गृहस्थाश्रमी मनुष्याला केवल मोठेपणा देण्याकरितांच श्रुतीनें गृहस्थाश्रम सांगून उपसंहार केला आहे, संन्यासाश्रमाविषयीं अनादर दाखविण्याकरितां केला नाहीं असें समजावें.

१ ज्या आश्रमामध्यें मौन म्हणजे ध्यान हें प्रधान आहे असा जो संन्यासाश्रम तो येथें ‘मौन’ शब्दानें घेतला आहे.

२ गृहस्थाश्रम.

३ गुरुगृहवास म्हणजे गुरूच्या घरीं राहणें म्हणजे ब्रह्मचर्याश्रम होय.

४ अ. ३ पा. ४ सू. १९।२० मध्यें.

५ आतां सूत्रामधील ‘इतर’ शब्दानें ब्रह्मचर्य, आणि वानप्रस्थ या दोन आश्रमांचा परामर्श होत असल्यामुळें ‘इतरांचा’ (सं. इतरेषां) असें जें बहुवचन घातलें आहे तें लागत नाहीं अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

६ वैखानस, औदुंबर, वालखिल्य आणि फेन असें वानप्रस्थाश्रमाचे चार पोटभेद आहेत, तसेंच, गायत्र, ब्राह्म, प्राजापत्य आणि बृहत् असे ब्रह्मचाऱ्याचे चार पोटभेद आहेत.

[ आतां येथून पंधराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें पन्नासावें एकच सूत्र आहे. सारांश:—( सू. ५० ) पूर्वींच्या अधिकरणांत दाखल केलेल्या श्रुतीमध्यें 'बाल्य मिळवून' असा बाल्याचा विधि सांगितला आहे. आतां तेथें 'बाल्य' शब्दाचा 'लहानपणा' असा अर्थ घेतां येत नाहीं. कारण कितीही प्रयत्न केले तरी तो मिळणार नाहीं. तेव्हां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'ज्ञानी मनुष्यानें बाल्य मिळवावें' म्हणजे त्यानें बालाप्रमाणें वाटेल तें खावें, वाटेल तें प्यावें, वाटेल तसें वागावें; आणि असें केलें तरी तो ज्ञानी असल्यामुळें त्याला दोष लागणार नाहीं. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं वाटेल तसें वागलें असतां 'अमुक गोष्ट करावी, अमुक गोष्ट करूं नये' अशा प्रकारच्या विधिनिषेध सांगणाऱ्या श्रुती विरुद्ध होतील. शिवाय, जर ज्ञानी मनुष्य बालाप्रमाणें वागणूक करील तर त्याच्या हातून ज्ञानाचा अभ्यास होणार नाहीं. आणि येथें तर ज्ञानाच्या अभ्यासाकरितांच बाल्याचा विधि सांगितला आहे. तेव्हां येथें 'बाल्य मिळवावें' म्हणजे 'ज्ञानी मनुष्यानें बालाप्रमाणें निष्कपटपणानें आचरण करावें' असेंच मानलें पाहिजे. स्मृतीमध्येंही ज्ञानी मनुष्याचें असेंच आचरण सांगितलें आहे. ]

## अनाविष्कुर्वन्नन्वयात् ॥ ५० ॥

**५० 'प्रौढि न मिरवितां (त्यानें राहावें' असा प्रकृत वाक्याचा अर्थ होय). कारण (अशा रीतीनें या वाक्याचा) संबंध जुळतो. (१५)**

'म्हणून ब्राह्मणानें पांडित्य मिळवून बाल्या-(च्या जोरा-) वर राहण्याची इच्छा करावी' (बृ. ३।५।१) या श्रुतीमध्यें बाल्यावस्था ही अनुष्ठेयरूपानें सांगितली आहे. आतां, या श्रुतींतील 'बाल्य' हा शब्द 'बालाचा भाव' किंवा 'बालाचें कर्म' या दोन अर्थीं तद्धित[१] प्रत्यय लावून साधिला आहे. (आतां 'बाल्य' हा शब्द 'बालाचा भाव' म्हणजे 'बालाची एक विशेष प्रकारची वयोवस्था' या अर्थानें येथें घेतांच येत नाहीं). कारण ती विशेष प्रकारची वयोवस्था आपल्याला वाटेल तेव्हां संपादन करतां येत नाहीं. पण 'वाटेल तेव्हां आणि वाटेल तेथें मूत्रपुरीषोत्सर्ग करणें इत्यादि जें बालाचें वर्तन' त्या अर्थानें येथें 'बाल्य' शब्द घ्यावयाचा, किंवा 'मनाची अंतर्गत शुद्धि म्हणजे इंद्रियें परिपक्व दशेंत नसणें आणि कपट वगैरेंचा अभाव असणें' या अर्थानें येथें 'बाल्य' शब्द घ्यावयाचा असा येथें संशय येतो. मग तुझें काय म्हणणें आहे? (पूर्वपक्षी म्हणतो:—माझें म्हणणें असें आहे कीं) 'वाटेल तसें वागणें, बोलणें, खाणें आणि वाटेल तेथें व वाटेल तेव्हां मूत्रपुरीषोत्सर्ग करणें'

---

१ 'बाल' शब्दाला 'य' हा प्रत्यय लागून 'बाल्य' हा शब्द सिद्ध झाला आहे. ह्या प्रत्ययाला व्याकरणांत 'तद्धित' असें नांव आहे.

हा 'बाल्य' शब्दाचा अर्थ लोकांमध्यें अधिक प्रसिद्ध आहे; म्हणून त्याच अर्थानें येथें 'बाल्य' शब्द घेणें रास्त आहे. शंकाः—'वाटेल तसें वर्तन करणें' या अर्थानें 'बाल्य', हा शब्द येथें घेतां येत नाहीं; कारण तशा रीतीनें 'पतितत्व' वगैरे दोष प्राप्त होऊं लागतील. उत्तरः—हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, ज्याप्रमाणें 'पशुहिंसा' वगैरे ठिकाणीं (यज्ञ करणाऱ्याला) दोष लागत नाहीं, त्याप्रमाणेंच विद्यावान् जो संन्यासी त्याला दोष लागणार नाहीं. कारण श्रुतीनें बाल्याचा विधि सांगितला आहे.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, श्रुतीचें सांगणें दुसऱ्या तऱ्हेनेंही लावतां येतें. 'बाल्य' शब्दाचा अविरुद्ध असा दुसरा अर्थ घेतां येत असतां त्या शब्दाचा ज्याच्या योगानें दुसरीकडे सांगितलेला विधि विरुद्ध होईल असा अर्थ मानणें बरोबर नाहीं. शिवाय, प्रधान गोष्टीला साहाय्य करण्याकरितांच अंगांचा विधि सांगितला असतो. आणि 'ज्ञानाचा अभ्यास' हीच येथें यतींनीं प्रधान गोष्ट करावयाची आहे. आतां बालाच्या सकल वर्तनाचा येथें विधि सांगितला आहे असें मानलें तर त्यामुळें ज्ञानाचा अभ्यास संभवणार नाहीं. तेव्हां याकरितां 'बाल्य' शब्दाचा 'मनाची एक विशेष प्रकारची अंतर्गत अवस्था' म्हणजे 'इंद्रियें परिपक्व दशेंत नसणें वगैरे' हा अर्थ येथें घेतला पाहिजे. हीच गोष्ट सूत्रकार वरील सूत्रांत सांगतातः—'प्रौढि न मिरवितां त्यानें राहावें'. याचा अर्थः—'ज्याप्रमाणें इंद्रियांना परिपक्व दशा प्राप्त झाली नसल्यामुळें बाल हा लोकांपुढें आपली प्रौढि मिरविण्याचा प्रयत्न करीत नाहीं त्याप्रमाणें ज्ञान, अध्ययन, धार्मिकपणा वगैरे गुणांबद्दल आपली प्रौढि न मिरवितां, कपट वगैरे सोडून देऊन रहावें' अशा रीतीनेंच या वाक्याचा 'प्रधान गोष्टीला साहाय्य करणें' या

---

२ ज्याप्रमाणें यज्ञाशिवाय इतर ठिकाणीं हिंसा केली असतां दोष लागतो, परंतु यज्ञामध्यें 'पशु मारावा' असा विधि सांगितला असल्यामुळें तेथें हिंसेपासून दोष लागत नाहीं त्याप्रमाणेंच येथेंही अज्ञानी मनुष्यानें यथेच्छ आचरण केलें तर त्याला दोष लागेल; परंतु ज्ञानी मनुष्यानें बाल्याच्या जोरावर रहावें असा विधि सांगितला असल्यामुळें त्या ज्ञानी मनुष्यानें हवें तसें आचरण केलें तरी त्याला दोष लागणार नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

३ 'बाल्याच्या जोरावर रहावें' हें श्रुतीचें सांगणें.

४ 'मनुष्यानें अभक्ष्यभक्षण वगैरे यथेष्ट आचरण करूं नये' इत्यादि निषेधवाक्यांशीं अविरुद्ध.

५ अंगभूत गोष्टींचा.

६ संन्यासी लोकांना.

७ कारण, बाल हा ज्ञानाचा अभ्यास करीत नसतो.

८ 'वगैरे' शब्दानें कपट वगैरेंचा अभाव असणें, ढोंग न करणें इत्यादि गोष्टी घ्याव्या.

गोष्टीशीं संबंध जुळतो. याच गोष्टीला अनुलक्षून स्मृतिकारांनीं म्हटलें आहे :— ' ज्याला कोणी उच्च कुळांतला असें समजत नाहीं, नीच कुळांतला असेंही समजत नाहीं, शास्त्र असें समजत नाहीं, विद्वान् असेंही समजत नाहीं, सदाचारी असें समजत नाहीं, दुराचारी असेंही समजत नाहीं, तो ब्राह्मण होय. ज्ञानी मनुष्यानें गुप्त रीतीनें धर्माचरण करून अप्रसिद्ध रीतीनें आपलें आयुष्य कंठावें; आणि आंधळयाप्रमाणें, जडाप्रमाणें व मुक्याप्रमाणें या पृथ्वीवर फिरावें '; तसेंच, ' ज्याचें नांव प्रसिद्ध नाहीं, ज्याचें आचरण प्रसिद्ध नाहीं ' इत्यादि. (५०)

[ आतां येथून सोळाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें एकावन्नावें एकच सूत्र आहे. सारांश :—( सू. ५१ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, श्रवण वगैरे साधनांच्या योगानें जी विद्या प्राप्त होते ती त्याच जन्मामध्यें प्राप्त होते. कारण, ' अन्य जन्मामध्यें विद्या प्राप्त व्हावी ' असा श्रवण वगैरे करणाऱ्या मनुष्याचा उद्देश नसतो. आतां सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं जर कांहीं मध्यें कर्माचा प्रतिबंध नसेल तर त्याच जन्मामध्यें विद्या प्राप्त होते, आणि जर प्रतिबंध असेल तर अन्य जन्मामध्यें प्राप्त होते. कारण, फल देण्याविषयीं तयार झालेलें जें कर्म तें विद्येला प्रतिबंधक आहे. आतां, ' अमुक प्रकारचें कर्म अमक्याच वेळीं आणि अमक्याच साधनाच्या योगानें फल देण्याला तयार होतें ' असा कांहीं नियम नाहीं. शास्त्र देखील ' अमुक कर्माचें अमुक फल आहे ' इतकेंच सांगतें. ' तें अमक्याच वेळीं अमक्याच ठिकाणीं मिळेल ' असें सांगत नाहीं. आतां ' अन्य जन्मामध्यें विद्या प्राप्त व्हावी ' असा जरी मनुष्याचा उद्देश नसतो, तरी पण ' त्याच जन्मामध्यें प्राप्त व्हावी ' असाही नसतो. शिवाय, ' प्रतिबंध असतांना विद्या उत्पन्न होत नाहीं ' ही गोष्ट कठश्रुतीवरूनही सिद्ध होते. शिवाय ' वामदेव ऋषीला गर्भावस्थेंत असतांनाच विद्या प्राप्त झाली ' असें जें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे त्यावरून ' अन्य जन्मामध्यें देखील विद्या प्राप्त होते ' हें सिद्ध होतें. तसेंच ' अनेक जन्मांमध्यें सिद्धि मिळवून मग तो उत्तम गतीप्रत प्राप्त होतो ' असें भगवद्गीतेमध्यें सांगितलें आहे. त्यावरून 'त्याच जन्मामध्यें विद्या प्राप्त होते' असा नियम मानतां येत नाहीं असें समजावें.]

**ऐहिकमप्यप्रस्तुतप्रतिबन्धे तद्दर्शनात् ॥ ५१ ॥**

**५१ प्रस्तुत ( गोष्टीं- ) ना प्रतिबंध नसतांना ( विद्या ) या जन्मीं देखील ( उत्पन्न होते ); कारण, श्रुति असेंच सांगते. ( १६ )**

सव्विसाव्या सूत्राला आरंभ करून आतांपर्यंत विद्येच्या निरनिराळ्या साधनांचा

---

९ ब्रह्मवेत्ता.

१० ' असा ज्ञानी मनुष्य असतो ' असा येथें वाक्यशेष आहे.

१ श्रवण वगैरे जीं विद्येचीं साधनें त्यांना.

आम्हीं निश्चय केला. आतां 'त्या साधनांचें फल म्हणून उत्पन्न होणारी जी विद्या ती या जन्मींच उत्पन्न होते किंवा कदाचित् पुढील जन्मीं देखील उत्पन्न होते' या गोष्टीचा विचार कर्तव्य आहे. मग तुझें काय म्हणणें आहे? (पूर्वपक्षी म्हणतो:— माझें म्हणणें असें आहे कीं) विद्या या जन्मींच उत्पन्न होते. कां? कारण असें आहे कीं विद्या ही श्रवण[२] वगैरेंपासूनच उत्पन्न होते. आणि कोणीही मनुष्य 'मला पुढील जन्मीं विद्या प्राप्त व्हावी' या हेतूनें श्रवण वगैरेंविषयीं प्रवृत्त होत नाहीं; तर 'याच जन्मीं विद्या उत्पन्न व्हावी' या हेतूनें तो श्रवण वगैरेंविषयीं प्रवृत्त होतो असें दृष्टीस पडतें. यज्ञ[३] वगैरे कर्में देखील श्रवण वगैरेंच्या द्वारानेंच विद्या उत्पन्न करतात[४]. कारण, विद्या ही प्रमाणापासून उत्पन्न होते[५]. तेव्हां यावरून विद्या ही या जन्मींच उत्पन्न होते असें सिद्ध झालें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—जेव्हां प्रस्तुत गोष्टींना प्रतिबंध नसतो तेव्हां विद्या या जन्मीं उत्पन्न होते. याचा अर्थ:—जेव्हां प्रस्तुत गोष्टींना म्हणजे विद्येच्या साधनांना परिपक्व दशेप्रत प्राप्त झालेल्या[६] इतर कर्मांनीं प्रतिबंध केला जात नाहीं, तेव्हां विद्या या जन्मींच उत्पन्न होते; परंतु जेव्हां तो प्रतिबंध केला जातो, तेव्हां विद्या पुढील जन्मीं उत्पन्न होते. आतां[७] 'कर्माचें परिपक्व दशेप्रत पोंचणें' हें

---

२ वेदान्तवाक्यांचें श्रवण करणें, त्यांचें मनन करणें इत्यादि गोष्टींपासूनच.

३ आतां 'श्रवण वगैरेंपासून उत्पन्न होणारी विद्या जरी याच जन्मीं उत्पन्न होते असें मानलें, तरी यज्ञ वगरे कर्मांच्या साहाय्यानें उत्पन्न होणारी जी विद्या ती याच जन्मीं उत्पन्न होते असें म्हणतां येत नाहीं; कारण यज्ञाचीं जीं स्वर्ग वगैरे फलें तीं जन्मांतरीं प्राप्त होणारीं असतात' अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर पूर्वपक्षी देत आहे.

४ म्हणजे यज्ञ वगैरे कर्में हीं केवळ अंतःकरण शुद्ध करण्याच्या कामीं उपयोगीं पडतात. परंतु पुढें जी विद्या उत्पन्न होते ती श्रवण वगैरेंपासूनच साक्षात् उत्पन्न होते; आणि श्रवण वगैरे गोष्टी तर अन्य जन्मीं विद्या उत्पन्न व्हावी या हेतूनें कोणी करीत नाहीं. तेव्हां विद्या ही या जन्मींच उत्पन्न होते असें सिद्ध झालें.

५ विद्या म्हणजे ज्ञान, हें प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांपासूनच उत्पन्न होत असतें. तेव्हां, शब्दाचें म्हणजे श्रुतीचें श्रवण केलें असतां शब्दरूपी प्रमाणापासून विद्या उत्पन्न होते; तसेंच, शब्दाचें मनन केलें असतां अनुमानापासून विद्या उत्पन्न होते असें मानणें रास्त आहे.

६ आपलें फल देण्याविषयीं तयार झालेल्या.

७ आतां, ज्याप्रमाणें कर्म हें विद्येच्या श्रवण वगैरे साधनांना प्रतिबंध करून आपण परिपक्व दशेला पोंचतें म्हणजे फल देण्याविषयीं तयार होतें, त्याप्रमाणें त्या कर्मांना प्रतिबंध करून श्रवण वगैरे साधनें हीं परिपक्व दशेला कां पोंचत नाहींत? अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

देश, काल आणि निमित्तकारण यांच्या प्राप्तीवर अवलंबून आहे. आणि एका कर्माला पक्क करणारीं जीं देश, काल, व निमित्तकारणें तींच दुसऱ्या कर्माला देखील पक्क करतात असा नियम करतां येत नाहीं. कारण, ज्यांचीं विरुद्ध फलें आहेत अशींही कर्में असतात. शास्त्राचें देखील 'अमुक कर्माचें अमुक फल आहे' एवढेंच सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे; देश, काल आणि निमित्तकारणें हीं सांगण्याविषयीं तात्पर्य नाहीं. आतां, साधनांच्या विशेष प्रकारच्या सामर्थ्यामुळें एखाद्या कर्माची अपूर्व शक्ति प्रकट होते; परंतु दुसऱ्याची ती शक्ति कुंठित होऊन ( प्रकट न होतां तशीच ) राहते.

तसेंच[11], विद्येसंबंधानें सामान्य हेतु मनांत धरतां येत नाहीं अशाविषयीं कांहीं प्रमाण नाहीं. कारण 'मला या जन्मीं किंवा पुढील जन्मीं विद्या प्राप्त व्हावी' असा हेतु मनांत धरण्याला कांहीं प्रत्यवाय नाहीं. तसेंच[12], श्रवण वगैरेंच्या द्वारानें जरी विद्या उत्पन्न होते, तरी प्रतिबंधाचा नाश झाला म्हणजेच ती उत्पन्न होते[13]. याच गोष्टीला अनुलक्षून श्रुति 'आत्मा दुर्बोध आहे' असें सांगते. उदा०—'जो[14] पुष्कळांना

---

८ तात्पर्य, कर्मांना परिपक्क दशेप्रत पोंचविणारीं देश, काल वगैरे साधनें असतात; आणि त्या वेळीं श्रवण वगैरे साधनांना परिपक्क दशेप्रत पोंचविणारीं साधनें नसतात म्हणून त्यांचा परिपाक होत नाहीं.

९ तात्पर्य, देश, काल वगैरे साधनें देखील सर्वांना एकदम परिपक्क दशेप्रत पोंचवितात असें समजूं नये.

१० म्हणजे, अमुक कर्माचें अमुक फल आहे एवढेंच शास्त्र सांगतें; तें फल अमक्या वेळीं अमक्या ठिकाणीं अमुक साधनांच्या योगानें मिळेल इतकी जबाबदारी शास्त्रानें आपल्याकडे घेतली नाहीं.

११ आतां 'मला पुढील जन्मीं विद्या प्राप्त व्हावी' या हेतूनें मनुष्य श्रवण वगैरेंविषयीं प्रवृत्त होत नाहीं असें जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे त्याचें हें उत्तर भाष्यकार देत आहेत.

१२ आतां विद्या ही श्रवण वगैरेंच्या योगानेंच उत्पन्न होत असल्यामुळें ती या जन्मींच उत्पन्न झाली पाहिजे; कारण, श्रवण वगैरे प्रमाणांचें दृष्ट फल आहे अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

१३ लोकांमध्यें देखील शब्द वगैरे प्रमाणांवरून उत्पन्न होणारा जो अनुभव त्याला एखादी वस्तु प्रतिबंधक असल्यास त्या वस्तूचा प्रतिबंध दूर झाल्यानंतरच तो अनुभव उत्पन्न होतो असें प्रसिद्ध आहे. उदाहरणार्थ:—अंधकारामध्यें घट ठेविला असतां 'येथें घट आहे' असें जरी आपल्याला कोणीं सांगितलें, तरी त्या वाक्यापासून आपल्याला त्या घटाचा प्रत्यक्ष अनुभव येत नाहीं. पण तोच अंधकाररूपी प्रतिबंध दूर झाला म्हणजे आपल्याला घटाचा प्रत्यक्ष अनुभव येतो.

१४ परमात्मा.

ऐकण्याला देखील मिळत नाहीं; ऐकिला जात असून देखील जो पुष्कळांना समजत नाहीं; ( त्याचें स्वरूप ) सांगणारा हुषार मनुष्य दुर्लभ आहे. याचा साक्षात्कार करून घेणारा ( दुर्लभ आहे ), हुषार गुरूनें शिकविलें असतां त्याचें ज्ञान करून घेणाराही दुर्लभ आहे ' ( क. २।७ ). तसेंच; ' गर्भांत असतांनाच वामदेवानें मी ब्रह्म आहें असें जाणलें ' ही श्रुति देखील मागील जन्मांत मिळविलेल्या साधनांच्या योगानें पुढील जन्मीं ज्ञान उत्पन्न होतें असें दाखविते. कारण, गर्भामध्यें मूल असतांना त्याला या जन्मींचीं साधनें मिळविणें संभवनीय नाहीं. स्मृतीमध्यें देखील ' हे कृष्णा ! ज्याला योगसिद्धि प्राप्त झाली नाहीं त्याला कोणती गति प्राप्त[१६] होते ? ' ( भ. गी. ६।३७ ) असा अर्जुनानें प्रश्न विचारला असतां भगवान् वासुदेव असें उत्तर देतातः—' बाबा, कल्याण कर्म करणाऱ्या मनुष्याला दुर्गति प्राप्त होत नाहीं ' ( भ. गी. ६।४० ); पुन्हां ' त्या मनुष्याला पुण्यलोक प्राप्त होतो आणि तो चांगल्या कुलामध्यें जन्म पावतो ' असें सांगून नंतर ' तेथें त्याला पूर्व देहांतला ज्ञान-संयोग प्राप्त होतो ' ( भ. गी. ६।४३ ) इत्यादि श्लोकांपासून ' तो अनेक जन्मांमध्यें सिद्धि मिळवून मग उत्तम गतीप्रत प्राप्त होतो ' ( भ. गी. ६।४५ ) या श्लोकापर्यंत हीच गोष्ट सांगतात. तेव्हां यावरून जसा जसा प्रतिबंधांचा नाश होतो तशी तशी विद्या ही या जन्मीं किंवा पुढील जन्मीं उत्पन्न होते असें सिद्ध झालें. ( ५१ )

[ आतां येथून सतराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें बावन्नावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—( सू. ५२ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं आत्मविद्येचें जें मोक्षरूपीं फल त्याचें उत्कृष्ट आणि निकृष्ट इत्यादि अनेक प्रकार आहेत. जशी विद्या असेल तसें तें फल प्राप्त होतें. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं मोक्षावस्था ही एकच प्रकारची आहे. कारण मोक्षावस्था म्हणजे ब्रह्मच होय. आणि ' ब्रह्म तर एक प्रकारचेंच आहे ' असें बृहदारण्यक वगैरे अनेक श्रुतींवरून निश्चित होतें. आतां, विद्येचीं जीं साधनें तीं आपल्या सामर्थ्यानुरूप विद्येमध्यें कांहीं विशेष प्रकार उत्पन्न करूं शकतील. पण मोक्षामध्यें मात्र तसा कांहींच प्रकार होणार नाहीं. वास्तविक विचार केला तर मोक्षाप्रमाणेंच विद्येचेही अनेक प्रकार संभवत नाहींत. कारण, विद्या ही उत्कृष्टच आहे. आतां, फरक इतकाच का कर्मांच्या प्रतिबंधामुळें विद्या प्राप्त होण्याला कदाचित् वेळ लागतो. परंतु विद्या प्राप्त झाली असतां मोक्ष प्राप्त होण्याला बिलकुल वेळ लागत नाहीं. आतां गुणांच्या कमज्यास्तपणामुळें सगुण विद्यांचे अनेक प्रकार संभवतील, व त्यामुळें त्यांच्या फलांचेही अनेक प्रकार होतील. परंतु निर्गुण विद्येचे आणि तिच्या मोक्षरूपी फलाचे अनेक प्रकार मुळींच संभवत नाहींत असें समजावें. ]

---

१५ त्या परमात्म्याचें.

१६ ज्या मनुष्याला योगानें म्हणजे विद्येच्या साधनानें सिद्धि म्हणजे फलप्राप्ति झाली नाहीं; म्हणजे ज्याला कांहीं प्रतिबंध असल्यामुळें विद्या प्राप्त झाली नाहीं त्याला कोणती गति प्राप्त होते ?

## एवं मुक्तिफलानियमस्तदवस्थावधृतेस्तदवस्थावधृतेः ॥ ५२ ॥

### ५२ मुक्ति–( रूप ) फलासंबंधानें असा नियम नाहीं. कारण ती अवस्था ( श्रुतीनें ) निश्चित केली आहे. ( १७ )

"ज्याप्रमाणें विद्येच्या साधनांवर अवलंबून असणाऱ्या मुमुक्षूच्या विद्यारूप फलासंबंधानें 'साधनांच्या विशेष प्रकारच्या सामर्थ्यामुळें या जन्मीं किंवा पुढील जन्मीं विद्या उत्पन्न होते' असा भेदाचा नियम दृष्टीस पडतो त्याप्रमाणें मुक्तिरूप फलासंबंधानें देखील 'उत्कृष्ट किंवा निकृष्ट मुक्ति' असा भेदाचा नियम आहे" अशी शंका[1] घेऊन सूत्रकार तिच्यावर उत्तर देतातः—'मुक्तिरूप फलासंबंधानें (असा) नियम नाहीं'. (याचा अर्थः–) मुक्तिरूप फलासंबंधानें अशा प्रकारचा भेदाचा नियम आहे अशी शंका घेऊं नये. कां? कारण असें कीं, ती अवस्था श्रुतीनें निश्चित केली आहे : सर्व वेदान्तवाक्यांमध्यें मोक्षावस्था एकरूपच आहे असें निश्चित केलें आहे. कारण, मोक्षावस्था म्हणजे ब्रह्मच होय. आणि ब्रह्माचा तर अनेक आकारांशीं संबंध नाहीं. कारण, तें एकरूप आहे असें पुढील श्रुतींवरून निश्चित होतें:– 'जें[2] स्थूल नाहीं, अणु नाहीं' (बृ. ३।८।८) "तो हा 'असा नाहीं, असा नाहीं' असा (निषेध-मुखानें वर्णिलेला) आत्मा" (बृ. ३।९।२६); 'जेथें दुसरें कांहीं पाहत नाहीं' (छां ७।२४।१); 'हें अमृत असें ब्रह्मच पुढें आहे' (मुं. २।२।११); 'जें हें सर्व आहे तो हा आत्मा होय' (बृ. २।४।६); 'तो हा खरोखर मोठा, जन्मरहित, जरारहित, मरणरहित, मृत्युरहित, भयरहित आत्मा ब्रह्म होय' (बृ. ४।४।२५); 'जेव्हां ह्याला सर्व आत्मरूपच होतें, तेव्हां तो कशानें काय पाहील?' (बृ. ४।५।१५) इत्यादि.

शिवाय, विद्येचीं साधनें हीं आपल्या विशेष प्रकारच्या सामर्थ्यामुळें स्वतःचें फल जी विद्या तिच्या ठिकाणींच एखादा अतिशय उत्पन्न करतील; परंतु विद्येचें

---

१ विद्यारूप फल हें या जन्मीं उत्पन्न होणारें आणि अन्य जन्मीं उत्पन्न होणारें असें दोन प्रकारचें आहे; व त्या विद्यारूप फलाच्या साधनांचें जसें सामर्थ्य असेल तसें तें उत्पन्न होतें; म्हणजे साधनांच्या अंगचें सामर्थ्य जर प्रतिबंधक कर्मामुळें कुंठित झालें नसेल तर त्यापासून तें विद्यारूप फल या जन्मींच उत्पन्न होतें, आणि जर कुंठित झालें असेल तर तें फल अन्य जन्मीं उत्पन्न होतें असा नियम आहे. त्याप्रमाणें मुक्तिरूप फलाविषयीं देखील नियम आहे; म्हणजे तें मुक्तिरूप फल देखील उत्कृष्ट म्हणजे चांगलें व निकृष्ट म्हणजे वाईट असें दोन प्रकारचें आहे व साधनांच्या अंगीं जसें सामर्थ्य असेल तसें तें उत्पन्न होतें; म्हणजे कांहीं ठिकाणीं उत्कृष्ट उत्पन्न होतें व कांहीं ठिकाणीं निकृष्ट उत्पन्न होतें अशी शंका.

२ ब्रह्म.

फल जी मुक्ति तिच्या ठिकाणीं करणार नाहींत. कारण, तें ( मुक्तिरूप ) फल साध्यरूप नाहीं; तर नित्यसिद्ध अशा स्वरूपाचेंच आहे, व तें विद्येच्या योगानें प्राप्त होतें असें आम्हीं अनेक वेळां प्रतिपादन केलें आहे. शिवाय, विद्येच्या ठिकाणीं देखील उत्कर्षापकर्षरूप [3] अतिशय संभवत नाहीं. कारण, जी निकृष्ट आहे ती विद्या होऊं शकत नाहीं. कारण, विद्या ही उत्कृष्टच आहे. तेव्हां विद्येच्या ठिकाणीं 'ती लवकर उत्पन्न होते किंवा उशीरानें उत्पन्न होते' अशा प्रकारचा अतिशय जर उत्पन्न होत असेल तर होऊं द्या. परंतु मुक्तीच्या ठिकाणीं कोणताही अतिशय उत्पन्न होऊं शकत नाहीं.

शिवाय, विद्या भिन्न नसल्यामुळें देखील तिच्या फलाच्या संबंधानें भेदाचा नियम असूं शकत नाहीं. कर्मांच्या फलांप्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें कर्मांमध्यें भेद आहे, त्याप्रमाणें मुक्तीला साधनभूत जी विद्या तिच्यामध्यें भेद नाहीं. आतां 'तो मनोमय आहे, त्याचें प्राण हें शरीर आहे' ( छां. ३।१४।२ ) इत्यादि ज्या सगुण विद्या आहेत त्यांच्यामध्यें गुणाचें ग्रहण आणि गुणांचा त्याग यांच्यामुळें भेद संभवतो; आणि म्हणून कर्मांच्या फलांप्रमाणें त्यांच्या फलांसंबंधानें भेदाचा नियम संभवेल तसा असूं शकतो या गोष्टीला ( अनुकूल असें ) पुढील श्रुतींतलें चिन्ह आहे:—'त्याला ( लोक ) जसे जसे भजतात तसे ते होतात'. परंतु निर्गुण विद्येमध्यें अशी गोष्ट नाहीं. कारण, तिच्यामध्यें गुण नाहींत. हीच गोष्ट पुढील स्मृतींत सांगितली आहे:—'कोणाला—( ही ) ज्यास्त फल मिळत नाहीं [4]; कारण जेथें गुण असतात तेथेंच सारखेपणा नसतो असें ते म्हणतात.' 'ती अवस्था ( श्रुतीनें ) निश्चित केली आहे; ती अवस्था ( श्रुतीनें ) निश्चित केली आहे' ही जी वाक्याची द्विरुक्ति आहे तिच्यावरून 'हा अध्याय समाप्त झाला' असें सूचित [5] होतें. ( ५२ ).

## अध्याय ३ पाद ४ समाप्त.

---

३ चांगली विद्या आणि वाईट विद्या असा भेद.

४ ज्यांना निर्गुण ब्रह्माचा साक्षात्कार झालेला आहे अशा सर्व लोकांना सारखेंच मुक्तिरूप फल मिळतें. त्यामध्यें एकापेक्षां दुसऱ्या कोणालाही ज्यास्त फल मिळत नाहीं.

५ अ. १ पा. ४ सू. २८ टी. ३ पहा.

# अध्याय ४ पाद १

[ आतां येथून चौथ्या अध्यायाच्या पहिल्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्यें एकोणीस सूत्रें आणि चौदा अधिकरणें आहेत. त्यांपैकीं ह्या पहिल्या अधिकरणामध्यें पहिलें आणि दुसरें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांश:–(सू. १) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे:–श्रुतीमध्यें 'आत्म्याचें श्रवण करावें' असें जें सांगितलें आहे त्यावरून असें समजतें कीं एकवारच आत्म्याचें श्रवण करावें, त्या श्रवणाची आवृत्ति करूं नये; कारण, ती श्रुतीमध्यें सांगितली नाहीं; तसेंच मनन, ध्यान वगैरे देखील एकवारच करावें. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्याप्रमाणें तांदूळ हे स्वच्छ होईतोंपर्यंत एकसारखे सडले जातात, त्याप्रमाणेंच आत्मसाक्षात्कार होईतोंपर्यंत श्रवण वगैरे एकसारखें केलें पाहिजे. शिवाय, 'उपासना करणें, ध्यान करणें' या शब्दांमध्येंच उपासनेची आवृत्ति करणें, ध्यानाची आवृत्ति करणें, असा अर्थ आहे. आणि उपासना करणें याप्रमाणेंच 'जाणणें' या शब्दाचा अर्थ मानला पाहिजे. कारण, छांदोग्य उपनिषदाच्या चौथ्या अध्यायामध्यें एका ठिकाणीं 'जाणणें' या शब्दानें उपक्रम करून 'उपासना करणें' या शब्दानें उपसंहार केला आहे; आणि तिसऱ्या अध्यायामध्यें एका ठिकाणीं 'उपासना करणें' या शब्दानें उपक्रम करून 'जाणणें' या शब्दानें उपसंहार केला आहे. (सू. २) तसेंच, पहिल्या अध्यायामध्यें अनेक रश्मींची उपासना सांगितली आहे, त्यावरूनही ज्ञानाची आवृत्ति सूचित होते. शंका:—वेदान्तवाक्यांचें एकवार श्रवण केलें असतां ज्याला आत्मज्ञान होईल त्याला त्या श्रवणाची आवृत्ति निरुपयोगी आहे. बरें; ज्याला एकवार श्रवण केलें असतां आत्मज्ञान होत नाहीं, त्यालादेखील ती निरुपयोगीच आहे. कारण, 'श्रवणाच्या आवृत्तीनें त्याला आत्मज्ञान होईलच' अशी खात्री करतां येत नाहीं. तर त्याला कांहीं तरी निराळ्या युक्तीच सांगितल्या पाहिजेत. तसेंच, एकवार श्रवण केलें असतां ज्याला विशेष प्रकारचें आत्मज्ञान होत नाहीं, त्याला श्रवणाच्या आवृत्तीनें देखील तें होणार नाहीं. आतां 'एकवार श्रवण केलें असतां आत्म्याच्या एका अवयवाचें ज्ञान होईल; तेव्हां त्याच्या सर्व अवयवांचें ज्ञान होण्याकरितां आवृत्ति केली पाहिजे' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, आत्म्याला अवयवच नाहींत. उत्तर:–'एकवार श्रवण केलें असतां ज्याला आत्मसाक्षात्कार होईल त्याला आवृत्तीची जरूर नाहीं' हें खरें आहे. परंतु ज्याला एकवार श्रवण केलें असतां साधारण आत्मज्ञान होतें, त्याला ती गोष्ट मनामध्यें पक्की ठसण्याकरितां आवृत्तीची जरूर आहे. तसेंच, 'आत्मा सुखी आहे', 'दुःखी आहे' असे आत्म्यावर अनेक प्रकारचे आरोप आहेत. ते सर्व आरोप एकवार श्रवण केले असतां दूर होतील असें म्हणतां येत नाहीं. कदाचित् उत्तम बुद्धीच्या अशा एखाद्या शहाण्या मनुष्याचे दूर झाले तर होतील; पण इतरांचे बिलकूल होणार नाहींत. कारण ते

अनादि कालापासून मनामध्यें पक्के बसलेले आहेत. तेव्हां अशा लोकांना आवृत्तिच पाहिजे. छांदोग्यामध्यें तर एका ठिकाणीं 'जीवात्मा हा परमात्माच आहे' या एका गोष्टींचा मुद्दाम नऊ वेळां उपदेश केला आहे. आतां, एकदां आत्मसाक्षात्कार झाला म्हणजे मग मात्र आवृत्ति नको. कारण, त्याला पुढें कांहींच करावयाचें उरत नाहीं. श्रुतिस्मृतींमध्येंही असेंच सांगितलें आहे. एकंदरींत, 'श्रवण वगैरेंच्या आवृत्तींची जरूर आहे' असें सिद्ध झालें. ]

## आवृत्तिरसकृदुपदेशात् ॥ १ ॥

### १ (ज्ञानक्रियेचा) अनेकवार उपदेश केला असल्यामुळें (त्या क्रियेची) आवृत्तिच केली पाहिजे. (१)

तिसऱ्या अध्यायामध्यें परविद्या आणि अपराविद्या यांच्या साधनांसंबंधानें बहुतकरून विचार झाला. आतां या चौथ्या अध्यायामध्यें फलासंबंधानें विचार केला जाईल; प्रसंगवशात् कांहीं इतर गोष्टींचाही विचार केला जाईल. प्रथमतः कांहीं अधिकरणांमध्यें[2] साधनांसंबंधानेंच जो विचार बाकी राहिला आहे तो सुरू करतों:— 'अगे! आत्मा पहावा, त्याचें श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें'. (बृ. ४।५।६); 'त्या (आत्म्या-) लाच जाणून बुद्धिमान् (ब्राह्मणा-) नें ज्ञान संपादन करावें' (बृ. ४।४।२१); 'त्याचा शोध करावा, त्याला जाणण्याची इच्छा करावी' (छां. ८।७।१) इत्यादि श्रुतींसंबंधानें असा संशय येतो कीं या ठिकाणीं जी ज्ञानक्रिया सांगितली आहे ती एकवारच करावयाची आहे किंवा अनेकवार करावयाची आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'प्रयाज'[3] वगैरेंप्रमाणें ती क्रिया एकवारच करावयाची आहे. कारण तेवढ्यानेंच शास्त्र कृतार्थ होतें. श्रुतीमध्यें सांगितली नसतांनाही जर (ज्ञानक्रियेची) आवृत्ति केली, तर जी गोष्ट करावी असा शास्त्राचा उद्देश नाहीं ती केल्यासारखी होईल. शंका—ज्यांमध्यें (ज्ञानक्रियेचा) अनेकवार उपदेश केला आहे अशा श्रुती आम्हीं वर दाखल केल्या आहेत. उदा०—'(आत्म्याचें) श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें'[4] इत्यादि.

---

१ क्रियेची आवृत्ति म्हणजे वारंवार ती क्रिया करणें.

२ येथून आठ अधिकरणांमध्ये.

३ प्रयाज म्हणून एक प्रकारचें कर्म आहे; तें यज्ञामध्यें एकदांच केलें जातें.

४ ह्या श्रुतीमध्यें 'श्रवण करावें' या वाक्यांत श्रवणाच्या द्वारानें ज्ञानक्रिया करावयास सांगितली असूनही पुन्हां 'मनन करावें' या वाक्यांत मननाच्या द्वारानें ज्ञानक्रिया करावयास सांगितली आहे. तसेंच 'ध्यान करावें' या वाक्यांतही ध्यानाच्या द्वारानें ज्ञानक्रियाच करावयास सांगितली आहे.

उत्तर:—असें जर मानाल तर मग श्रुतींमध्यें जितकी आवृत्ति सांगितली आहे तितकीच केली पाहिजे, म्हणजे एकवार श्रवण, एकवार मनन, व एकवार ध्यान इतकेंच केलें पाहिजे; याहून जास्त करतां कामा नये. आणि 'तो जाणतो', 'त्यानें उपासना करावी' इत्यादि ज्या ठिकाणीं (ज्ञानक्रियेचा) एकवारच उपदेश केला आहे त्या ठिकाणीं आवृत्ति ही मुळींच करावयाची नाहीं.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—ज्ञानक्रियेची आवृत्तिच केली पाहिजे. कशावरून? (ज्ञानक्रियेचा) अनेकवार उपदेश केला आहे यावरून. '(आत्म्याचें) श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें' इत्यादि श्रुतींमध्यें जो (ज्ञानक्रियेचा) अनेकवार उपदेश केला आहे तो 'ज्ञानक्रियेची आवृत्ति करावी' असें सूचित करतो. शंका:—'श्रुतीमध्यें जितकी आवृत्ति सांगितली आहे तितकीच केली पाहिजे, त्याहून जास्त करतां कामा नये' असें मीं वर म्हटलें आहे. उत्तर:—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, या (सर्व ज्ञानक्रियां-) चें दर्शनामध्यें पर्यवसान[५] आहे. ज्याप्रमाणें 'कांडणें' वगैरे क्रिया ह्या 'तांदूळ वगैरे स्वच्छ निघणें' यामध्यें पर्यवसित होतात, त्याप्रमाणें श्रवण वगैरे क्रिया ह्या वारंवार केल्या असतां त्या दर्शनामध्यें पर्यवसित होतात, आणि अशा रीतीनें त्यांना दृष्ट फल प्राप्त होतें.

शिवाय, उपासना आणि ध्यान हे शब्द, 'ज्यांच्यामध्यें आवृत्ति हा धर्म अंतर्भूत आहे' अशाच क्रियांना लावतात.[६] उदा०—जो मनुष्य गुरु वगैरेंच्या ठिकाणीं एकसारखें चित्त ठेवून त्यांची सेवा करतो त्याच्या संबंधानेंच आपण व्यवहारामध्यें 'तो गुरूची उपासना करतो,' 'तो राजाची उपासना करतो' असें म्हणतों. तसेंच, जी स्त्री आपला पति प्रवासाला गेला असतां त्याची निरंतर आठवण करून त्याच्याविषयीं उत्कंठित होते तिच्या संबंधानेंच आपण 'ती आपल्या पतीचें ध्यान करते' असें म्हणतों. आतां, 'जाणणें' आणि 'उपासना करणें' या

---

५ ज्ञानक्रियांचें दर्शनामध्यें पर्यवसान आहे; म्हणजे ज्ञानक्रियांचें 'दर्शन (आत्मसाक्षात्कार) हें फल आहे. कारण, दृष्ट फल संभवत असतांना पुण्य वगैरे अदृष्ट फल मानणें बरोबर नाहीं. आतां, ज्याअर्थी ज्ञानक्रियांचें 'आत्मसाक्षात्कार' हें दृष्ट फल आहे, त्याअर्थी तो साक्षात्कार होईपर्यंत वरचेवर ज्ञानक्रिया केल्या पाहिजेत असें सिद्ध होतें. ज्याप्रमाणें तांदूळ कांडण्याचें 'तांदूळ स्वच्छ होणें' हें दृष्ट फल असल्यामुळें तांदूळ स्वच्छ होईपर्यंत लोक तांदूळ कांडतात, त्याप्रमाणेंच हें होय.

६ तेव्हां यावरून 'उपासना करावी', 'ध्यान करावें' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें असतां तेथें ज्ञानक्रियेची आवृत्ति श्रुतीनेंच सांगितली आहे असें सिद्ध होतें.

७ आतां, 'जाणावें' असें ज्या श्रुतीमध्यें म्हटलें असेल, तेथें ज्ञानक्रियेची आवृत्ति श्रुतीमध्यें सांगितली नसल्यामुळें ज्ञानक्रिया एकवारच केली पाहिजे अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

शब्दांचा वेदान्तग्रंथांमध्यें एकमेकांच्या ऐवजीं प्रयोग केलेला दृष्टीस पडतो. कांहीं ठिकाणीं 'जाणणें' या शब्दानें उपक्रम करून 'उपासना करणें' या शब्दानें श्रुति उपसंहार करते. उदा०—'त्या (रैक्का-)ला जें माहीत आहे तें जो (मनुष्य) जाणतो त्याला (देखील रैक्कासारखें फल प्राप्त होतें). तो हा रैक्क मीं तुला सांगितला आहे' (छां. ४।१।४) हा उपक्रम होय. व 'हे भगवन्! ज्या देवतेची तूं उपासना करतोस त्या देवतेचा तूं मला उपदेश कर' (छां. ४।२।२) हा उपसंहार होय. आणि कांहीं ठिकाणीं 'उपासना करणें' या शब्दानें उपक्रम करून 'जाणणें' या शब्दानें श्रुति उपसंहार करते. उदा०—'मनाची ब्रह्मरूपानें उपासना करावी' (छां. ३।१८।१ हा उपक्रम होय. व) 'जो असें जाणतो तो कीर्ति, यश आणि ब्रह्मवर्चस[10] यांच्या योगानें प्रकाशतो आणि तापतो' (छां ३।१८।३ हा उपसंहार होय.) तेव्हां यावरून जेथें (ज्ञानक्रियेचा) एकवारच उपदेश केला आहे तेथें देखील आवृत्तिच केली पाहिजे असें सिद्ध झालें. आतां जेथें (ज्ञानक्रियेचा) अनेकवार उपदेश केला आहे तेथें आवृत्ति (फक्त) सुचविली जात[11] आहे. (१).

## लिङ्गाच्च ॥ २ ॥

## २ चिन्हावरून देखील (आवृत्ति सूचित होते.) (१)

ज्ञानक्रियेची आवृत्ति केली पाहिजे असें चिन्हांवरून देखील सूचित होतें. उदा०—उद्गीथोपासनेच्या प्रकरणामध्यें 'आदित्य हा उद्गीथ आहे' (छां० १।५।१) या उपासनेची 'तिच्यापासून एकपुत्ररूप फल प्राप्त होतें' या दोषामुळें निंदा करून 'तूं किरणांची उपासना कर' (छां० १।५।२) या वाक्यामध्यें अनेक पुत्र प्राप्त होण्याकरितां अनेक किरणांच्या उपासनेचा विधि सांगून 'उपासनाक्रियेची

---

८ तेव्हां 'जाणावें' आणि 'उपासना करावी' या दोन्ही क्रियापदांचा एकच अर्थ आहे असें सिद्ध झालें. एकंदरींत, ज्याप्रमाणें 'उपासना करावी' असें म्हटलें असतां ज्ञानक्रियेची आवृत्ति करावी लागते, त्याप्रमाणें 'जाणावें' असें म्हटलें असतांही आवृत्ति केली पाहिजे असें समजावें.

९ जानश्रुतिराजा रैक्क ऋषीला विनंती करीत आहे.

१० ब्रह्मतेज.

११ अ. ४ पा. १ सू. २ टीप १६ पहा.

आवृत्ति ही प्रसिद्ध गोष्ट आहे' असें श्रुति दाखविते.[1] तेव्हां या साम्यावरून सर्व ज्ञानक्रियांची आवृत्ति सिद्ध होते.

शंका:—ज्यांचीं फलें साध्य आहेत अशा उपासनांची आवृत्ति केली असतां चालेल. कारण त्यांच्या ठिकाणीं आवृत्तीच्या योगानें साध्य असा अतिशय संभवतो.[2] परंतु, ज्या उपासनेचा परब्रह्म हा विषय आहे व जिच्यापासून नित्य, शुद्ध, बुद्ध, आणि मुक्त अशा स्वभावाचें, आणि ( सर्वांचा ) आत्मा असें परब्रह्म प्रतीत होतें त्या उपासनेच्या ठिकाणीं आवृत्तीचा काय उपयोग ? 'एकवार श्रवण केल्यानें ब्रह्म ( सर्वांचा ) आत्मा आहे हें ज्ञान होऊं शकत नाहीं म्हणून आम्ही आवृत्ति मानतों' असें जर म्हणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण आवृत्ति केली असतांनाही तें ज्ञान होऊं शकणार नाहीं. कारण, जर 'तें तूं आहेस'[3] ( छां. ६।८।७ ) इत्यादि वाक्यांचें एकवार श्रवण केलें असतां त्यापासून 'ब्रह्म ( सर्वांचा ) आत्मा आहे' हें ज्ञान उत्पन्न होत नाहीं, तर त्याच वाक्यांचें अनेकवार श्रवण केलें असतां त्यांपासून तें ज्ञान उत्पन्न होईल अशी आशा कशी करतां येईल ? आतां, ( कदाचित् ) तुम्ही असें म्हणाल कीं 'नुसतें वाक्य हें एखाद्या गोष्टीचा साक्षात्कार करून देण्याला समर्थ नाहीं, तर युक्तीवर अवलंबून असलेलें वाक्य, हें ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे या गोष्टीचा साक्षात्कार करून देईल' तरी देखील आवृत्ति ही निरर्थकच होईल. कारण, युक्ति ही एकवारच प्रवृत्त होऊन आपल्या विषयाचा साक्षात्कार करून देईल. आतां कदाचित् तुम्ही असें म्हणाल कीं "युक्ति आणि वाक्य यांच्या

---

१ कौषीतकि ऋषीनें आपल्या पुत्राला असें सांगितलें आहे कीं 'मीं उद्गीथाची एकट्या आदित्यरूपानें उपासना केली म्हणून मला तूं एकच पुत्र झालास; तर आतां तूं माझ्यासारखी उपासना न करतां उद्गीथाची अनेक किरणांच्या रूपानें उपासना कर म्हणजे तुला अनेक पुत्र होतील'. आतां जर 'ज्ञानक्रियेची म्हणजे उपासनेची आवृत्ति करावी' ही गोष्ट सिद्ध नसती, तर 'अनेक किरणांच्या रूपानें उपासना कर' असें कौषीतकीला कधींही सांगतां आलें नसतें. कारण, एका उद्गीथाची जी अनेक किरणांच्या रूपानें सांगितलेली उपासना ती एकदम करतां येत नसल्यामुळें तिला आवृत्तीची जरूर आहे.

२ एखादा मोठा अध्याय समजून घेणें असल्यास त्याची उपासना करावी म्हणजे त्याकडे लक्ष लावावें म्हणजे त्याचा कांहीं भाग ध्यानांत येतो, व उपासनेची आवृत्ति केली असतां म्हणजे पुनः त्याकडे लक्ष लाविलें असतां त्याचा आणखी कांहीं भाग ध्यानांत येतो असा आवृत्तीच्या योगानें अतिशय म्हणजे कांहीं विशेष साध्य होतो. तसेंच, एखाद्या मण्याची उपासना केली असतां म्हणजे त्याकडे लक्ष लाविलें असतां आरंभीं हा मणि आहे असें सामान्य ज्ञान होतें; आणि पुनः त्याकडे लक्ष लाविलें म्हणजे हा अमुक प्रकारचा मणि आहे असें विशेष ज्ञान होतें असा आवृत्तीच्या योगानें अतिशय म्हणजे कांहीं विशेष साध्य होतो.

३ 'हे जीवा ! तूं तें ( ब्रह्म ) आहेस' असा या श्रुतीचा अर्थ होय.

योगानें वस्तूच्या सामान्य स्वरूपाचें ज्ञान होतें, विशेष स्वरूपाचें ज्ञान होत नाहीं, उदा०—' माझ्या छातींत दुखत आहे ' असें एखाद्यानें म्हटलें असतां त्या वाक्या-वरून व गात्रकंप[4] वगैरे लक्षणांवरून ' त्याला दुःख होत आहे ' एवढेंच सामान्यतः दुसऱ्याला समजतें, त्याला कोणतें विशेष प्रकारचें दुःख होत आहे हें त्या दुःखी मनुष्याला स्वतःला जसें कळतें तसें तें दुसऱ्याला कळत नाहीं, आणि येथें तर विशेष प्रकारचें ज्ञान हेंच अविद्येचें निवर्तक आहे[5], आणि याच ज्ञानाला आवृत्तीचा उपयोग आहे " तर हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, एवढीच गोष्ट[6] जरी अनेकवार केली तरी त्यापासून विशेष प्रकारचें ज्ञान उत्पन्न होऊं शकत नाहीं. कारण जो विशेष प्रकार श्रुति आणि युक्ति यांचा एकवार उपयोग केला असतां समजला जात नाहीं, तो श्रुति आणि युक्ति यांचा शेंकडों वेळां उपयोग केला असतांही समजला जाऊं शकणार नाहीं. तेव्हां श्रुति आणि युक्ति ह्या विशेष प्रकारचें ज्ञान उत्पन्न करून देवोत, किंवा सामान्य प्रकारचें ज्ञान उत्पन्न करून देवोत, कोणत्याही पक्षीं त्या एकवार प्रवृत्त होऊनच आपआपलीं कार्यें उत्पन्न करतात; म्हणून आवृत्तीचा कांहीं उपयोग नाहीं. शिवाय, श्रुति आणि युक्ति यांचा एकवार उपयोग केला असतां त्या कोणालाही साक्षात्कार उत्पन्न करून देत नाहींत असा नियम करतां येत नाहीं. कारण, ज्ञान करून घेणाऱ्यांच्या बुद्धी तऱ्हेतऱ्हेच्या आहेत. शिवाय, ज्याला अनेक अवयव आहेत व ज्याला सामान्य प्रकारचें आणि विशेष प्रकारचें अशीं दोन्हीं स्वरूपें आहेत अशा व्यावहारिक पदार्थांच्या ठिकाणीं आवृत्तीचा उपयोग आहे असें म्हणतां येईल. कारण, त्या पदार्थांच्या एका अवयवाचें चित्ताच्या एका व्यापारानें व दुसऱ्या अवयवाचें दुसऱ्या व्यापारानें विद्यार्थ्याला ग्रहण करतां येतें. उदा०—लांबलचक अशा प्रपाठकांचें[7] अध्ययन करणें वगैरे[8] ठिकाणीं. परंतु भेदशून्य, सामान्यविशेषरहित व केवल चैतन्यात्मक अशा ब्रह्माचें यथार्थ ज्ञान उत्पन्न होण्याला आवृत्तीची जरूर आहे असें म्हणणें बरोबर नाहीं.

या शंकेवर आमचें उत्तरः—' तें तूं आहेस ' या वाक्यापासून ' ब्रह्म

---

४ शरीराचा थरकांप होणें.

५ उदाहरणार्थ:–एखाद्या मनुष्याला अज्ञानाच्या योगानें दोरीवर सर्पाचा भास झाला असतां तेथें ' हा पदार्थ आहे ' असें सामान्य ज्ञान झालें तरी त्याचें अज्ञान नष्ट होत नाहीं; तर, ' ही दोरी आहे ' असें विशेष ज्ञान झालें म्हणजेच त्याचें तें अज्ञान नष्ट होतें.

६ ' श्रुति आणि युक्ति यांवरून ब्रह्म समजून घेणें ' ही गोष्ट.

७ अध्यायाचें. मागील टी. २ पहा.

८ ' वगैरे ' शब्दानें मणि घ्यावा.

( सर्वांचा ) आत्मा आहे' ही गोष्ट फक्त एकवार ऐकिली असतांना देखील ज्याला त्या गोष्टीचा साक्षात्कार करून घेतां येईल त्याला आवृत्तीचा कांहीं उपयोग होणार नाहीं. परंतु, ज्याला तसा साक्षात्कार करून घेतां येत नाहीं त्याला आवृत्तीचा उपयोग आहेच. उदा०—छांदोग्यामध्यें 'हे श्वेतकेतो! तें तूं आहेस' ( छां० ६।८।७ ) असा उपदेश केल्यानंतर 'पुन्हां मला भगवंतांनीं उपदेश करावा' ( छां० ६।८।७ ) अशा रीतीनें पुनः पुनः शिष्यानें विचारलें असतां गुरूनें त्याच्या शंकेच्या निरनिराळ्या कारणांचें निराकरण करून 'तें तूं आहेस' याच गोष्टीचा त्याला पुनः पुनः उपदेश केला आहे. अशा दृष्टीनेंच '( आत्म्याचें ) श्रवण करावें, मनन करावें, ध्यान करावें' ( बृ. ४।५।६ ) इत्यादि श्रुती आम्हीं वर दाखल केल्या आहेत. **शंकाः**—'तें तूं आहेस हें वाक्य एकवार ऐकिलें असतां जर तें आपल्या अर्थाचा साक्षात्कार करून देत नाहीं, तर तें वाक्य अनेकवार ऐकिलें असतांना देखील आपल्या अर्थाचा साक्षात्कार करून देऊं शकणार नाहीं' असें मीं वर म्हटलें आहे. **उत्तरः**—हा दोष येत नाहीं. कारण, जी गोष्ट अनुभवगोचर आहे ती संभवत नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं. एखादें वाक्य लोकांनीं एकदां ऐकिलें असतां त्यांना त्या वाक्याचा थोडासा अर्थ समजतो; परंतु तेंच वाक्य त्यांनीं अनेकदां ऐकिलें म्हणजे त्या वाक्याचे भलतेसलते अर्थ त्यांच्या मनांतून नाहींसे होऊन त्याचा खरा अर्थ त्यांच्या मनामध्यें चांगल्या रीतीनें ठसतो असा अनुभव आहे.

शिवाय, 'तें तूं आहेस' हें वाक्य 'तूं' या शब्दानें दाखविलेल्या पदार्थाचें 'तें' या शब्दानें दाखविलेल्या पदार्थाशीं ऐक्य आहे असें सांगतें. आतां, 'सत्यरूप, ज्ञानरूप आणि अनंत असें ब्रह्म आहे' ( तै. २।१।१ ); 'ज्ञानरूप आणि आनंदरूप असें ब्रह्म आहे' ( बृ. ३।९।२८ ), 'न पाहिलेलें ( पण ) पाहणारें' ( बृ. ३।८।११ ); 'न जाणलेलें ( पण ) जाणणारें' (बृ. ३।८।११); 'जन्मरहित' ( गौ. १।१६ ); 'जरारहित आणि मरणरहित' ( नृसिं. २ ); 'जें स्थूल नाहीं, जें अणु नाहीं, जें ह्रस्व नाहीं आणि जे दीर्घ नाहीं' ( बृ. ३।८।८ ) इत्यादि श्रुतींमध्यें[१] प्रसिद्ध असलेलें, सत्स्वरूप, ईक्षण करणारें, जगाच्या जन्म वगैरेंचें कारण असें जें प्रकृत ब्रह्म तेंच 'तें' या शब्दानें सांगितलें आहे. या वाक्यांमध्यें 'जन्मरहित' वगैरे जे शब्द घातले आहेत त्यांच्या योगानें 'ब्रह्माला जन्म वगैरे भावविकार नाहींत' असें श्रुति सांगते. तसेंच, त्यांमध्यें 'स्थूल नाहीं' वगैरे जे शब्द घातले आहेत त्यांच्या योगानें 'स्थूलपणा वगैरे जे द्रव्याचे धर्म ते ब्रह्माला नाहींत' असें श्रुति सांगते. तसेंच, त्यांमध्यें 'ज्ञानरूप' वगैरे जे शब्द घातले आहेत त्यांच्या योगानें 'चैतन्यप्रकाश हें ब्रह्माचें स्वरूप आहे' असें श्रुति सांगते. अशा रीतीनें सर्व संसारधर्मांपासून मुक्त, अनुभवस्वरूपी आणि ब्रह्मसंज्ञक असा जो हा 'तें' या

१ वर दाखविलेल्या तैत्तिरीय वगैरे श्रुतींमध्यें.

शब्दानें दाखविलेला पदार्थ तो सर्व वेदान्तवेत्त्यांना माहीत आहे. तसेंच, प्रत्यगात्मा, श्रोता, देह वगैरे (कोशांचा) प्रत्यगात्मा या रूपानें समजलेला, व शेवटीं 'चैतन्यस्वरूपी' या रूपानें निश्चित केलेला असा जो 'तूं' या शब्दानें दाखविलेला पदार्थ तोही त्यांना माहीत आहे. आतां, या शब्दांच्या अर्थांविषयींचें ज्ञान हें, अज्ञान, संशय व भ्रम यांच्या योगानें ज्यांचें प्रतिबद्ध झालेलें आहे त्यांच्या ठिकाणीं 'तें तूं आहेस' हें वाक्य आपल्या अर्थाचें यथार्थ ज्ञान उत्पन्न करून देऊं शकत नाहीं. कारण, वाक्याचा अर्थ समजण्याला अगोदर त्या वाक्यांतील (सर्व) शब्दांचा अर्थ समजला पाहिजे. म्हणून या लोकांना शब्दांच्या अर्थाचें पृथक् ज्ञान होण्याकरितां श्रुति आणि युक्ति यांच्या आवृत्तीची जरूर आहे. आतां, ज्ञेयरूप जो आत्मा तो जरी अवयवरहित आहे, तरी त्यावर देह, इंद्रियें, मन, बुद्धि, विषय, वेदना इत्यादिरूप अनेक अवयवांचा लोकांनीं (मिथ्या) आरोप केलेला आहे; तेव्हां चित्ताच्या एका व्यापारानें त्याच्या एका अवयवाची व दुसऱ्या व्यापारानें दुसऱ्या अवयवाची निवृत्ति करावी अशा रीतीनें त्या आत्म्याच्या स्वरूपाचें क्रमाक्रमानें ज्ञान होऊं शकतें. आत्मज्ञानाची ही केवळ पूर्वावस्थाच होय.

आतां ज्या कुशाग्रबुद्धीच्या लोकांचें या शब्दांच्या अर्थांविषयींचें ज्ञान हें, अज्ञान, संशय आणि भ्रम यांच्या योगानें प्रतिबद्ध झालेलें नसतें, त्यांनीं 'तें तूं आहेस' हें वाक्य एकदांच ऐकिलें तरी त्यांना त्या वाक्याच्या अर्थाचा बोध होतो; म्हणून त्या लोकांना आवृत्तीची जरूर नाहीं हें इष्टच आहे. कारण, आत्मज्ञान हें एकदांच उत्पन्न झालें तरी तें अविद्येचा नाश करतें. तेव्हां या ठिकाणीं कोणताही क्रम मानतां येत नाहीं. शंका:—जर अशा प्रकारचें आत्म्याचें ज्ञान एखाद्याला होईल, तर हें म्हणणें बरोबर होईल. परंतु 'आत्मा दुःखी वगैरे आहे' ही समजूत प्रत्येकाच्या ठिकाणीं दृढ असल्यामुळें 'आत्मा दुःख वगैरेंनीं रहित आहे' हें ज्ञान कोणालाही होत नाहीं. **उत्तर**:—हें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण देह वगैरेंवर आत्मत्वाचा अभिमान जसा मिथ्या आहे, तसा आत्म्यावर दुःखित्वाचा अभिमान देखील मिथ्याच आहे असें म्हणतां येतें. कारण, देह छिन्न झाला असतां किंवा दग्ध झाला असतां 'मी छिन्न झालों', 'मी दग्ध झालों' असा मिथ्या अभिमान प्रत्येकाला झालेला दृष्टीस पडतो. तसेंच, (देहाहून) परके जे पुत्र, मित्र वगैरे ते दुःखी झाले असतां 'मीच दुःखी झालों' असा आरोप करतांना प्रत्येक जण दृष्टीस पडतो. त्याप्रमाणेंच आत्म्यावर सुद्धां दुःखित्व वगैरेंचा (मिथ्या) अभिमान प्रत्येक-जण करतो असें अनुमान निघतें. कारण, दुःखित्व वगैरे धर्म हे देह वगैरेंप्रमाणेंच

---

१० सुखदुःखांचा साक्षात्कार.

चैतन्याहून व्यतिरिक्त असे उपलब्ध होतात.[11] शिवाय, सुषुप्त्यवस्था वगैरे अवस्थांमध्यें ते धर्म असत नाहींत. परंतु चैतन्य हें सुषुप्त्यवस्थेमध्यें देखील असतें असें पुढील श्रुती सांगतात:—'(सुषुप्तीमध्यें) जें तो पाहत नाहीं तें तो पाहत असूनच पाहत नाहीं' (बृ. ४।३।२३) इत्यादि. तेव्हां 'सर्व दुःखांपासून मुक्त आणि केवल चैतन्यात्मक मी आहें' हाच आत्मसाक्षात्कार होय.

आतां ज्याला हा असा आत्मसाक्षात्कार झाला आहे त्याला दुसरें कांहीं करावयाचें उरलें नाहीं. याच गोष्टीला अनुलक्षून 'ज्या आम्हांला हा आत्मा हा लोक (मिळाला) आहे त्या आम्हीं प्रजा घेऊन काय करावें?' (बृ. ४।४।२२) ही श्रुति 'आत्मवेत्त्याला कांहीं कर्तव्य नाहीं' असें सांगते. तसेंच, 'परंतु जो मनुष्य आत्म्याच्याच ठिकाणीं आसक्त आहे, जो आत्म्याच्या योगानेंच तृप्त आहे, आणि जो आत्म्याच्याच ठिकाणीं संतुष्ट आहे त्याला (कोणतेंच) कर्म (करावयाचें) नाहीं'[12] (भ. गी. ३।१७) ही स्मृति देखील असेंच सांगते. परंतु ज्याला हा साक्षात्कार ताबडतोब होत नाहीं, त्याला त्या साक्षात्काराकरितांच आवृत्तीची जरूर आहे असें आम्ही मानतों. आतां ज्याला 'तें तूं आहेस' या वाक्याचा अर्थ समजला आहे त्या मनुष्यानें देखील त्या वाक्याचा अर्थ टाकून देऊन आवृत्ति करण्यास प्रवृत्त व्हावें असें श्रुति सांगत नाहीं. कारण, वराचा घात करण्याकरितां कांहीं कन्येचें लग्न करीत नाहींत.[13] आतां, श्रुतीच्या नियोगावरून तो वरील मनुष्य जर आवृत्ति करूं लागेल, तर त्याच्या ठिकाणीं 'मी याचा अधिकारी कर्ता आहें', 'मला हें अवश्य केलें पाहिजे' असें ब्रह्मज्ञानाच्या[14] उलट ज्ञान प्राप्त होईल[15]. आतां जो स्वतःच

---

११ ज्याप्रमाणें शरीर हें चैतन्य नव्हे असें उपलब्ध होतें, त्याप्रमाणेंच दुःखित्व म्हणजे दुःख हें चैतन्य नव्हे असें उपलब्ध होतें.

१२ 'जो स्त्री, पुत्र वगैरे विषयांच्या ठिकाणीं आसक्त न होतां आत्म्याच्याच ठिकाणीं आसक्त होतो, अन्न वगैरेंच्या योगानें तृप्त न होतां आत्म्याच्याच योगानें तृप्त होतो, आणि स्त्री, पुत्र वगैरे विषय प्राप्त झाले असतां त्या ठिकाणीं संतुष्ट न होतां आत्म्याच्याच ठिकाणीं संतुष्ट होतो त्याला कांहीं करावयाचें उरत नाहीं' असा या स्मृतीचा अर्थ आहे.

१३ ज्याप्रमाणें वर प्राप्त व्हावा म्हणून कन्येचें लग्न करतात, वराच्या घाताकरितां करीत नाहींत; त्याप्रमाणें 'तें तूं आहेस' या वाक्याचा अर्थ समजावा म्हणून आवृत्ति करावी, वाक्यार्थाचा त्याग करण्याकरितां आवृत्ति करूं नये असें सिद्ध होतें.

१४ 'अकर्ता जो आत्मा तोच मी आहें' असें जें 'तें तूं आहेस' या वाक्यापासून उत्पन्न झालेलें ब्रह्मज्ञान त्याच्या.

१५ तेव्हां अर्थातच अशा ठिकाणीं आवृत्ति केल्यानें वाक्यार्थाचा त्याग होईल.

जड बुद्धीचा आहे त्याला तो वाक्यार्थ कळत नसल्यामुळें जर तो त्या ( वाक्यार्था- ) चा त्याग करूं लागेल तर आवृत्तिश्रुति[१६] वगैरे श्रुतींच्या साहाय्यानें त्याची त्या वाक्यार्थाच्या ठिकाणीं बुद्धि स्थिर केली पाहिजे. तेव्हां यावरून परब्रह्माच्या ज्ञानासंबंधानें सुद्धां ज्या ज्ञानाला साधनभूत जो उपदेश त्याची आवृत्ति केली पाहिजे असें सिद्ध झालें. ( २ )

[ आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तिसरें एकच सूत्र आहे. सारांशः—( सू० ३ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जीवाला जें आत्मज्ञान होतें तें 'मीच परमात्मा आहें' असें होतें असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, परमात्मा हा 'पापरहितत्व' वगैरे गुणांनीं युक्त आहे. आणि जीवात्मा तसा नाहीं. शिवाय, जर परमात्मा हा जीवस्वरूपच असेल तर 'परमात्मा मुळींच नाहीं' असें म्हणावें लागेल, आणि शास्त्र निरर्थक होईल. तसेंच, जर जीव हा परमात्मस्वरूपच असेल, तरी देखील शास्त्र निरर्थकच होईल. आतां, 'आत्मज्ञान म्हणजे जीवात्म्यावर परमात्म्याची भावना करणें' असें पाहिजे तर मानतां येईल. परंतु, वास्तविक रीतीनें कांहीं त्यांचें ऐक्य मानतां येत नाहीं. यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जीवाला जें आत्मज्ञान होतें तें 'मीच परमात्मा आहें' असेंच होतें. कारण, 'परमात्मा हेंच जीवाचें खरें स्वरूप आहे' असें बृहदारण्यक, छांदोग्य वगैरे अनेक श्रुतींमध्यें सांगितलें आहे. आतां श्रुतींचें 'जीवात्म्यावर परमात्म्याची भावना करणें' असें तात्पर्य मानलें तर त्यांना गौणत्व येईल. शिवाय, भावना सांगणाऱ्या श्रुतींपेक्षां या श्रुतींच्या वाक्यरचनेमध्यें वैलक्षण्य आहे. तसेंच, जीवात्मा आणि परमात्मा यांच्यामध्यें जी भेददृष्टि तिचा श्रुतीनें निषेध केला आहे. तसेंच, जीवात्मा आणि परमात्मा यांमध्यें पापरहितत्व वगैरे गुणांच्या संबंधानें जो भेद दाखविला आहे तो मिथ्या आहे. तसेंच, जीवाचा जीवपणा जाऊन त्याला जी परमात्मरूपता प्राप्त होते तेंच त्या दोघांचें ऐक्य होय. आणि तो जीवपणा घालविण्याच्या कामींच शास्त्र उपयोगी पडतें. तेव्हां शास्त्राला अधिकारी मिळतो; आणि त्यावेळचेच प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांसंबंधीं व्यवहार आहेत असें समजावें. ]

---

१६ 'आवृत्तिश्रुति' म्हणजे आवृत्ति सांगणारी श्रुति होय. 'वगैरे' शब्दानें आवृत्ति सुचविणारी श्रुति घ्यावी. 'उपासना करावी' अशी जी श्रुति ती 'आवृत्तिश्रुति' होय. कारण, 'उपासना करणें' या शब्दाचा 'उपास्य वस्तूकडे एकसारखें लक्ष्य लावणें' असा अर्थ असल्यामुळें उपास्य वस्तूकडे एकवार लक्ष्य लावलें असतां ती उपासनाच होत नाहीं. 'आत्म्याचें श्रवण करावें, मनन करावें' ही आवृत्ति सुचविणारी श्रुति होय. ही 'आवृत्तिश्रुति' नव्हे. कारण 'श्रवण करणें' या शब्दाचा एकसारखें श्रवण करणें असा अर्थ नसल्यामुळें ह्या श्रुतीमध्यें आवृत्ति सांगितली नाहीं; परंतु ज्याअर्थीं ही श्रुति 'श्रवण करावें' असें सांगून आणखी 'मनन करावें' असें सांगते त्याअर्थीं 'आत्म्याकडे वारंवार लक्ष्य लावावें' असें या श्रुतीचें तात्पर्य अनुमित होतें. तेव्हां ही श्रुति आवृत्ति सुचविणारी आहे असें सिद्ध होतें.

## आत्मेति तूपगच्छन्ति ग्राहयन्ति च ॥ ३ ॥

### ३ (परमेश्वराला) आत्मा असेंच (श्रुती) मानतात व (त्याचा आत्मा असाच) बोध करून देतात. (२)

आतां शास्त्रानें ज्याचे धर्म वर्णिले आहेत असा जो परमात्मा तो 'मी' या रूपानें जाणावयाचा किंवा 'माझ्याहून भिन्न' या रूपानें जाणावयाचा या गोष्टीचा सूत्रकार विचार करतात. शंकाः—प्रत्यगात्म्यासंबंधानें 'आत्मा' या शब्दाचा श्रुतीनें उपयोग केला असल्यामुळें येथें संशयच मुळीं कसा येतो? उत्तर—जर जीव आणि ईश्वर यांमध्यें अभेद संभवेल, तर हा आत्मशब्द मुख्य अर्थानें घेतला जाईल; नाहीं तर, तो गौण अर्थानेंच घेतला पाहिजे. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, परमात्मा हा 'मी' या रूपानें जाणतां येत नाहीं. कारण, ज्याला पातकरहितत्व वगैरे धर्म आहेत तो (त्या धर्मांच्या) विरुद्ध धर्मांनीं युक्त आहे असें मानतां येत नाहीं; किंवा, ज्याला ते विरुद्ध धर्म आहेत तो पातकरहितत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त आहे असें मानतां येत नाहीं. आतां, परमेश्वर हा पातकरहितत्व वगैरे धर्मांनीं युक्त आहे आणि जीव हा (त्या धर्मांच्या) विरुद्ध धर्मांनीं युक्त आहे. शिवाय, ईश्वर हा जर संसारी आत्माच असेल, तर (जगांत) मुळीं ईश्वरच नाहीं असें होईल व त्यामुळें शास्त्र अनर्थक होईल. तसेंच, संसारी आत्मा देखील जर ईश्वरच असेल तर अधिकारी कोणी नसल्यामुळें शास्त्र अनर्थकच होईल. शिवाय, प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांना विरोध येईल. शंका—जरी जीव आणि ईश्वर हे भिन्न आहेत, तरी ज्याप्रमाणें प्रतिमा वगैरेंवर विष्णु वगैरेंच्या भावना केल्या जातात, त्याप्रमाणें त्या जीवेश्वरांवर (परस्परांच्या) ऐक्याची शास्त्रावरून भावना केली पाहिजे. उत्तरः—खुशाल करा; मी त्याला नको म्हणत नाहीं. परंतु मला इतकेंच सिद्ध करावयाचें आहे कीं जीवाचा ईश्वर हा मुख्य रीतीनें आत्मा होत नाहीं.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—परमेश्वर म्हणजे आत्माच होय असें समजलें पाहिजे. कारण जाबाल लोक हे परमेश्वराच्या प्रकरणामध्यें त्याला 'आत्मा' असेंच

---

१ कारण, जर तो आत्मा आहे, तर त्याचें 'मी' या रूपानेंच ज्ञान होणार आहे.

२ जीवच.

३ अज्ञानी जो जीव तो ईश्वराचें ज्ञान करून देणाऱ्या वेदान्तशास्त्राचा अधिकारी आहे. पण, जर तो जीव हा ईश्वरच असेल, तर वेदान्तशास्त्राला कोणी अधिकारी मिळणार नाहीं.

४ कारण, 'जीव हा ईश्वर नव्हे' असें सर्वांना प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांवरून ज्ञान होत आहे.

५ आणि तें तर भावना केली तरी सिद्ध होतच आहे.

६ तेव्हां अर्थातच तो परमेश्वर 'मी' या रूपानेंच जाणावयाचा आहे असें सिद्ध होतें.

मानतात. उदा०—'हे भगवन् देवते! तूं खरोखर मी आहेस; हे देवते! मी खरोखर तूं आहें'. अशाच रीतीनें 'मी ब्रह्म आहें' इत्यादि श्रुतींमध्यें सुद्धां परमेश्वराला आत्माच मानला आहे असें समजावें. शिवाय, वेदान्तवाक्यें हीं 'आत्मा' या रूपानेंच ईश्वराचा बोध करून देतात. उदा०—'हा सर्वांच्या आंत असणारा तुझा आत्मा' (बृ. ३।४।१); 'हा अंतर्यामी आणि अमृत असा तुझा आत्मा' (बृ. ३।७।३); 'तें सत्य आहे, तो आत्मा आहे, तें तूं आहेस' (छां. ६।८।७) इत्यादि.

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं 'या वाक्यांमध्यें या विष्णुप्रतिमान्यायानें प्रतीकावर ब्रह्माची भावना सांगितली आहे असें मानतां येईल', तर तें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण (प्रथमतः) ह्या श्रुती गौण रीतीनें लावाव्या लागतील. शिवाय, या श्रुतींची वाक्यरचनाही भिन्न आहे. ज्या ठिकाणीं प्रतीकावर एखाद्या वस्तूची भावना श्रुतीला विवक्षित आहे त्या ठिकाणीं ती एकच वाक्यप्रयोग करते. उदा०—'मन ब्रह्म आहे' (छां. ३।१८।१); 'आदित्य ब्रह्म आहे' (छां. ३।१९।१) इत्यादि. परंतु येथें 'तूं मी आहेस व मी तूं आहें' असें श्रुति म्हणते. तेव्हां ज्याअर्थीं या श्रुतींची वाक्यरचना, प्रतीकावर भावना सांगणाऱ्या श्रुतींच्या वाक्यरचनेहून भिन्न आहे, त्याअर्थीं या श्रुतींमध्यें जीवेश्वरांचें ऐक्यच सांगितलें आहे असें समजलें पाहिजे. शिवाय, भेदंदृष्टीची श्रुतींमध्यें निंदा केली आहे यावरूनही हीच गोष्ट सिद्ध होते. उदा०—"आतां 'ही (देवता) निराळी आणि मी निराळा' असें समजून जो (त्या) अन्य देवतेची उपासना करतो त्याला (बरोबर) समजत नाहीं" (बृ. १।४।१०); "जो येथें जणूं काय भेद आहे असें पाहतो तो एका मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूप्रत प्राप्त होतो" (बृ. ४।४।१९), (का. ४–१०); "जो (हें) सर्व आत्म्याहून भिन्न आहे असें जाणतो त्याला (हें) सर्व टांकून देतें" (बृ. ४।५।७) इत्यादि अनेक श्रुतींमध्यें भेददृष्टीची निंदा केली आहे.

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं 'ज्यांचे परस्परविरुद्ध धर्म आहेत त्यांचें परस्परांशीं ऐक्य संभवत नाहीं' त्यावर आमचें उत्तरः—हा दोष येत

---

७ चिन्हावर. जीव हें परमात्म्याचें चिन्ह आहे.

८ जर ईश्वर हा जीवाचा आत्मा (म्ह. स्वरूप) नाहीं असें मानलें, तर ईश्वराला 'आत्मा' म्हणणाऱ्या वर दाखल केलेल्या श्रुती गौण रीतीनें लावाव्या लागतील.

९ या श्रुतीमध्यें मन व आदित्य या ब्रह्माच्या चिन्हांवर ब्रह्माची भावना सांगितली आहे.

१० म्हणजे उलटसुलट असे दोन वाक्यप्रयोग करते.

११ 'जीव आणि ईश्वर हे भिन्न भिन्न आहेत' या ज्ञानाची.

१२ अ. २ पा. १ सू. १४ टी. २७ पहा.

१३ अ. ३ पा. २ सू. ३६ टी. ५ पहा.

नाहीं. कारण त्यांचे धर्म परस्परविरुद्ध आहेत ही गोष्ट मिथ्याच आहे असें म्हणतां येतें.

आतां जें पुन्हां म्हटलें आहे कीं 'जगांत मुळीं ईश्वरच नाहीं असें होईल' तर तें म्हणणेंही बरोबर नाहीं. कारण, ईश्वराच्या अस्तित्वाविषयीं शास्त्र प्रमाण आहे. शिवाय, तूं कल्पिलेली गोष्ट[१४] आम्ही मानीतच नाहीं. ईश्वराला संसारी आत्म्याचें स्वरूप आहे ही गोष्ट श्रुतींमध्यें सांगितली आहे असें आम्ही मानीत नाहीं, तर संसारी आत्म्याचें संसारित्व नाकबूल करून त्याला ईश्वराचें स्वरूप आहे असें सांगण्याची श्रुतीची विवक्षा आहे असें आम्ही मानतों. तेव्हां, असें असल्यामुळें अद्वितीय अशा ईश्वराला पातकरहितत्व वगैरे धर्म आहेत; परंतु जीवाला जे त्या धर्मांच्या विरुद्ध धर्म आहेत ते मिथ्या आहेत असें सिद्ध होतें.

आतां जें आणखी म्हटलें आहे कीं 'अधिकारी मिळत नाहीं; आणि प्रत्यक्षादि प्रमाणांना विरोध येईल' तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, साक्षात्कार उत्पन्न होण्यापूर्वीं जीवाला संसारित्व आहे[१५] असें आम्ही मानतों; आणि या अवस्थेमध्येंच प्रत्यक्ष वगैरे व्यवहार होतात. 'परंतु जेव्हां ह्याला (हें) सर्व आत्मरूपच झालें तेव्हां तो कशानें काय पाहील?' इत्यादि वाक्यांत पुन्हां 'ज्ञानावस्थेमध्यें प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणें नसतात' असें श्रुति सांगते. 'प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांचा अभाव झाला असतां श्रुतीचाही अभाव होऊं लागेल[१६]' असा आक्षेप आणशील तर तो बरोबर नाहीं. कारण, ती गोष्ट आम्हांला इष्टच आहे. 'तेव्हां पिता हा पिता होत नाहीं' (बृ. ४।३।२२) येथपासून तों 'वेद हे वेद होत नाहींत' (बृ. ४।३।२२) येथपर्यंतच्या श्रुतीवरून ज्ञानावस्थेमध्यें श्रुतीचा अभाव आम्हांला इष्टच आहे. बरें, 'ही अविद्या कोणाच्या ठिकाणीं आहे?' असें विचारशील तर 'जो तूं विचारीत आहेस त्या तुझ्या ठिकाणींच ती आहे' असें आम्ही उत्तर देतों. शंका:—'मी ईश्वरच आहें' असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. उत्तर:–जर तुला असा साक्षात्कार होत आहे, तर मग ज्याच्या ठिकाणीं अविद्या आहे असा मनुष्य (जगामध्यें) नाहीं[१७].

आतां, कांहीं लोक जो असा दोष आणतात कीं 'अविद्येच्या योगानें आत्म्याला सद्वितीयत्व प्राप्त होत असल्यामुळें अद्वैतमत स्थापित करतां येत नाहीं[१८],'

---

१४ 'ईश्वर हा संसारी आत्माच आहे' ही गोष्ट.

१५ हीच अज्ञानावस्था होय. आणि या अवस्थेंतला जीव हा वेदान्तशास्त्राचा अधिकारी आहे.

१६ कारण, श्रुति हें शब्दप्रमाण आहे; आणि तें प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणांपैकींच एक आहे.

१७ तेव्हां यावरून 'अविद्या ही अनिर्वाच्य आहे, वास्तविक रीतीनें ती अस्तित्वांत नाहीं' असें सिद्ध झालें.

१८ कारण, आत्मा एक आणि अविद्या दुसरी असें द्वैत प्राप्त होतें.

त्या दोषाचें देखील या (वरील) म्हणण्यानें खंडन झालें असें समजावें. तेव्हां ईश्वराच्या ठिकाणीं 'हा आत्माच आहे' अशी बुद्धि करावी. (३)

[ आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें चौथें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ४) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, श्रुतीमध्यें ज्या मन वगैरेंच्या ब्रह्मरूपानें उपासना सांगितल्या आहेत त्यांमध्यें उपासकानें 'मी आत्मा आहें' अशी भावना करावी; कारण, उपासक जो जीव तो परमात्मरूप आहे; आणि मन वगैरे हे परमात्म्याचे विकार असल्यामुळें ते देखील परमात्मरूपच आहेत. आतां सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जर मन वगैरेंच्या ठिकाणीं 'मी आत्मा आहें' अशी भावना केली तर मन वगैरे हीं ब्रह्माचीं चिन्हेंच होत नसल्यामुळें त्यांची उपासना करतां येणार नाहीं. तात्पर्य, 'मन वगैरे जीं परमात्म्याचीं चिन्हें आहेत त्यांच्या उपासनामध्यें मी आत्मा आहें अशी भावना करूं नये' असें सिद्ध झालें. ]

## न प्रतीके नहि सः ॥ ४ ॥

### ४ प्रतीकांच्या ठिकाणीं (आत्म्याचें ग्रहण केलें जात) नाहीं. कारण तो (त्यांना 'आत्मा' असें समजत) नाहीं. (३)

'मनाची ब्रह्मरूपानें उपासना करावी ही आध्यात्मिक[2] उपासना होय; आतां आकाशाची ब्रह्मरूपानें उपासना करावी ही आधिदैविक[3] उपासना होय' (छां० ३।१८।१); तसेंच, 'आदित्य ब्रह्म आहे हा उपदेश होय' (छां० ३।१९।१); 'जो नांवांची[4] ब्रह्मरूपानें उपासना करतो' (छां० ७।१।५) इत्यादि. आतां या प्रतीकोपासनांच्या ठिकाणीं[5] असा संशय येतो कीं, यांमध्यें देखील आत्म्याचेंच ग्रहण

---

१९ 'ज्याच्या ठिकाणीं अविद्या आहे असा मनुष्यच जगामध्यें नाहीं' या म्हणण्यानें. वास्तविक रीतीनें अविद्या अस्तित्वांत नसल्यामुळें द्वैत प्राप्त होत नाहीं असा या ग्रंथाचा अभिप्राय होय.

१ ब्रह्माचीं जीं मन आकाश वगैरे चिन्हें त्यांच्या.

२ मन हें आध्यात्मिक म्हणजे शरिरांतलें असल्यामुळें त्याच्या उपासनेला 'आध्यात्मिक' उपासना म्हणतात.

३ आकाश ही देवता असल्यामुळें त्याच्या उपासनेला 'आधिदैविक' उपासना म्हणतात.

४ वेदाची.

५ प्रतीकांच्या म्हणजे ब्रह्माच्या चिन्हांच्या ज्या ब्रह्मरूपानें सांगितलेल्या उपासना त्यांच्या ठिकाणीं.

कर्तव्य आहे किंवा नाहीं. मग तुझें काय म्हणणें आहे? (पूर्वपक्षी म्हणतोः—माझें म्हणणें असें आहे कीं) या उपासनांमध्यें देखील आत्म्याचें ग्रहण करणें रास्त आहे. कशावरून? अशावरून कीं श्रुतीमध्यें ब्रह्म हें 'आत्मा' या रूपानें प्रसिद्ध आहे. आतां, प्रतीकें हीं ब्रह्माचीं कार्यें असल्यामुळें तीं देखील ब्रह्मस्वरूपच आहेत. म्हणून तीं देखील आत्मस्वरूपच आहेत असें म्हणतां येतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—प्रतीकांच्या ठिकाणीं 'तीं आत्मरूप आहेत' अशी बुद्धि करूं नये. कारण, तो म्हणजे उपासक हा व्यस्त अशा प्रतीकांना 'आत्मा' असें समजत नाहीं. आतां, जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं 'प्रतीकें हीं ब्रह्माचीं कार्यें असल्यामुळें तीं ब्रह्मस्वरूप आहेत आणि म्हणून तीं आत्मस्वरूप आहेत' तें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, (तसें मानलें असतां) तीं प्रतीकेंच होणार नाहींत. कारण, नाम वगैरेंच्या समूहाला जें ब्रह्मस्वरूप प्राप्त होतें तें त्यांच्या कार्यस्वरूपाचा नाश झाल्यानंतरच प्राप्त होतें. आणि नाम वगैरेंच्या कार्यस्वरूपाचा नाश झाला म्हणजे मग त्यांना प्रतीकत्व कोठून येईल, व त्यांच्या ठिकाणीं आत्म्याचें ग्रहण कोठून होईल? आतां, ब्रह्म हें आत्मस्वरूप आहे म्हणून ब्रह्मदृष्टीचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींमध्यें आत्मदृष्टि सांगितली आहे असें मानतां येत नाहीं. कारण, त्या श्रुतींमध्यें कर्तृत्व वगैरेंचें निराकरण केलेलें नाहीं. कर्तृत्व वगैरे जे सांसारिक धर्म आहेत त्यांचें निराकरण करूनच ब्रह्माचा आत्मरूपानें उपदेश केला आहे; व त्या धर्मांचें निराकरण न करतांना उपासनेचा विधि सांगितला आहे. तेव्हां उपासक आणि प्रतीकें हीं सारखींच असल्यामुळें प्रतीकांच्या

---

६ म्हणजे ब्रह्माचीं जीं मन वगैरे चिन्हें त्यांच्या ठिकाणीं 'मी' अशी बुद्धि करावी किंवा नाहीं.

७ कारण, कार्य हें कारणापेक्षां निराळें नसतें, तर कारणस्वरूपच असतें. अ. २ पा. १ सू. १४ पाहा.

८ कारण ब्रह्म हा आत्माच आहे.

९ भिन्नभिन्न.

१० जरी मन हें ब्रह्माचें कार्य असल्यामुळें तें ब्रह्मच आहे ही गोष्ट खरी आहे, तरी मनाचा मनपणा जोंपर्यंत कायम आहे, तोंपर्यंत त्या गोष्टीचा अनुभव येत नाहीं; आणि उपासना करतांना मनाचा मनपणा कायमच असतो. त्याशिवाय त्याची उपासनाच करतां येणार नाहीं. कारण, जर मनाला मनपणा नाहीं, तर 'मन हें ब्रह्माचें चिन्ह आहे' असें म्हणतांच येत नाहीं.

११ ज्याप्रमाणें उपासक हा उपासना करतेवेळीं आपल्याला ब्रह्मापेक्षां निराळा असें समजतो, त्याप्रमाणेंच तो ज्या मन वगैरेंची ब्रह्मरूपानें उपासना करतो तीं मन वगैरे देखील ब्रह्मापेक्षां निराळीं आहेत असेंच समजतो. तेव्हां त्या वेळीं मन वगैरे चिन्हें हीं उपासकासारखींच ब्रह्मापेक्षां निराळीं आहेत.

**ठिकाणीं आत्म्याचें ग्रहण करतां येत नाहीं. कारण, रुचकें[१२] आणि स्वस्तिक यांचें परस्परांशीं ऐक्य नाहीं. केवल सुवर्ण या रूपानेंच तीं एक आहेत. आतां प्रतीकें हीं ब्रह्मरूपानें एक आहेत असें मानलें तर तीं प्रतीकेंच होणार नाहींत असें आम्हीं वर प्रतिपादन केलें आहे. तेव्हां यावरून प्रतीकांच्या ठिकाणीं आत्मदृष्टि केली जात नाहीं असें सिद्ध झालें. ( ४ ).**

[ आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें पांचवें एकच सूत्र आहे. सारांश:–( सू. ५ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, आदित्य वगैरेंच्या ज्या ब्रह्मरूपानें उपासना सांगितल्या आहेत, त्यांमध्यें आदित्य वगैरे आणि ब्रह्म या परस्परांची परस्परांच्या ठिकाणीं भावना करावी; किंवा ब्रह्माच्या ठिकाणीं आदित्य वगैरेंची भावना करावी, कारण तसें केलें असतां ब्रह्माची उपासना केली जाते· सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं आदित्य वगैरेंच्या ठिकाणीं ब्रह्माची भावना केली पाहिजे. कारण, निकृष्ट पदार्थांवर उत्कृष्ट पदार्थाची भावना केली म्हणजे तो निकृष्ट पदार्थ अधिक योग्यतेला चढतो. आतां जर ब्रह्मावर आदित्य वगैरेंची भावना केली तर ब्रह्माची योग्यता कमी केल्यासारखी होईल. शिवाय, ‘ आदित्याची ब्रह्मरूपानें उपासना करावी ’ इत्यादि वाक्यांमध्यें आदित्य वगैरे शब्द पूर्वीं घातले आहेत, ब्रह्मशब्दाच्या पुढें ‘ रूपानें ’ असें म्हटलें आहे, आदित्य वगैरे शब्दांना षष्ठी विभक्ति लाविली आहे, इत्यादि कारणांवरून ‘ आदित्य वगैरेंच्या ठिकाणीं ब्रह्माची भावना करावी ’ असें सिद्ध होतें. आतां, जरी असें केलें असतां आदित्य वगैरेंचीच उपासना येथें होत आहे तरी हरकत नाहीं. कारण, त्यांचें फल ब्रह्मापासून प्राप्त होईल. कारण, ब्रह्म हें सर्वांचें अध्यक्ष आहे. आणि ‘ अशाच रीतीनें येथें ब्रह्माची उपासना विवक्षित आहे ’ असें समजावें. ]

## ब्रह्मदृष्टिरुत्कर्षात् ॥ ५ ॥

### ५ ( आदित्य वगैरेंवर ) ब्रह्माची दृष्टि ( कर्तव्य ) आहे. कारण ( तशा रीतीनें त्यांना ) उत्कर्ष[१] प्राप्त होतो. ( ४ )

वर ज्या श्रुती दाखल केल्या आहेत त्यांच्या ठिकाणीं दुसरा संशय येतो. तो असा कीं ब्रह्माच्या ठिकाणीं आदित्य वगैरेंच्या दृष्टीचा आरोप करावयाचा, किंवा आदित्य वगैरेंच्या ठिकाणीं ब्रह्माच्या दृष्टीचा आरोप करावयाचा. संशयाचें कारण काय ? कारण असें आहे कीं, सामानाधिकरण्याचें कारण कोणतें हें निश्चित करतां येत

---

१२ रुचक आणि स्वस्तिक हीं दोन्हीं सुवर्णाचीं पात्रें आहेत.

१ मोठेपणा.

नाहीं. येथें 'ब्रह्म' या शब्दाचें 'आदित्य' वगैरे शब्दांशीं सामानाधिकरण्य असलेलें उपलब्ध होतें. कारण, 'आदित्य ब्रह्म आहे', 'प्राण ब्रह्म आहे', 'जीव ब्रह्म आहे' इत्यादि वाक्यांतील शब्दांना सारखी विभक्ति लावलेली आहे. आतां, या ठिकाणीं सामानाधिकरण्य नीटसें जुळत नाहीं; कारण, ब्रह्म आणि आदित्य वगैरे शब्दांचे भिन्न भिन्न अर्थ आहेत, उदा०—'बैल घोडा आहे' असें सामानाधिकरण्य होत नाहीं. शंकाः—ब्रह्म आणि आदित्य वगैरे पदार्थ यांच्यामध्यें कार्यकारणभाव असल्यामुळें त्यांच्या मध्यें मृत्तिका, शराव[3] वगैरे पदार्थांमध्यें जसें सामानाधिकरण्य असतें[4] तसें असूं शकेल. उत्तरः—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, अशा रीतीनें कार्याचें कारणाशीं सामानाधिकरण्य आहे असें मानलें असतां कार्याचा नाश होईल; आणि त्यामुळें तें कार्य प्रतीतच होणार नाहीं असें आम्हीं मागें[5] म्हटलें आहे. शिवाय, मग हीं परमात्म-विषयकच वाक्यें होतील; आणि त्यामुळें उपासनेचा अधिकार बाधित होईल. शिवाय, परिमित अशा कार्याचें ग्रहण व्यर्थ होईल[6]. तेव्हां या ठिकाणीं 'ब्राह्मण हा वैश्वानर अग्नि आहे' इत्यादि वाक्यांतल्याप्रमाणें एका वस्तूवर दुसऱ्या वस्तूच्या दृष्टीचा अध्यास आहे असें आपल्याला समजलें पाहिजे; व म्हणून या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं, कोणत्या वस्तूवर कोणत्या वस्तूच्या दृष्टीचा अध्यास आहे. आतां, पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, याविषयीं कांहीं नियम नाहीं. कारण, या गोष्टीचा नियम करणारें शास्त्र येथें नाहीं. किंवा या ठिकाणीं ब्रह्मावर आदित्य वगैरेंच्या दृष्टी कर्तव्य आहेत असें समजतां येईल. कारण, अशा रीतीनेंच आदित्य वगैरेंच्या रूपानें ब्रह्माची उपासना केली जाते. ब्रह्माच्या उपासनेपासूनच फल प्राप्त होतें असा शास्त्राचा सिद्धांत आहे. तेव्हां, यावरून आदित्य वगैरेंच्या ठिकाणीं ब्रह्माची दृष्टि कर्तव्य नाहीं असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—येथें आदित्य वगैरेंवर ब्रह्माचीच दृष्टि कर्तव्य आहे. कशावरून ? उत्कर्ष प्राप्त होतो यावरून. अशा रीतीनें आदित्य वगैरे उत्कृष्ट रूपानें मनांत आणले जातात. कारण, त्यांच्यावर उत्कृष्ट वस्तूच्या दृष्टीचा अध्यास

---

२ सामानाधिकरण्याचीं जीं चार कारणें मागें सांगितलीं आहेत (अ. ३ पा. ३ सू. ९ भाष्य पहा) त्यांपैकीं येथें अमुक कारण आहे असा निश्चय होत नाहीं.

३ मृत्तिकेचें एक विशेष प्रकारचें पात्र (थाळा).

४ उदाहरणार्थः—शराव हें मृत्तिकेचें कार्य आहे; आणि हें कार्य मृत्तिकास्वरूपच आहे. म्हणून 'त्यांच्यामध्यें सामानाधिकरण्य म्हणजे ऐक्य आहे' असें म्हटलें आहे.

५ अ. ४ पा. १ सू. ४ टी. १० पहा.

६ जर आदित्य वगैरे हीं ब्रह्माचीं कार्यें असल्यामुळें त्यांचें येथें ब्रह्माशीं सामानाधिकरण्य सांगितलें असेल तर ज्या कांहीं येथें आदित्य वगैरे परिमित: म्हणजे मोजक्या वस्तू सांगितल्या आहेत त्या उगीच सांगितल्या आहेत असें होईल. कारण, जगांतील सर्वच वस्तू ब्रह्माचीं कार्यें आहेत.

केला जात आहे. अशा रीतीनें व्यवहारांतील न्यायालाही आपण अनुसरतों. निकृष्टावर[७] उत्कृष्टाच्या[८] दृष्टीचा अध्यास करावा असा व्यवहारांतील न्याय आहे. उदा०— 'सारथ्यावर राजाच्या दृष्टीचा अध्यास करावा'. आतां हा न्याय आपल्याला अनुसरला पाहिजे. कारण, याच्या उलट वर्तन केलें असतां तोटा होईल. उदा०—राजावर सारथ्याची दृष्टि केली असतां राजाला हीनपणा आणला जातो, आणि तसा हीनपणा[९] आणणें फायदेशीर नाहीं. शंका:—ज्याअर्थीं या गोष्टीला शास्त्र प्रमाण आहे,[१०] त्याअर्थीं 'तोटा होईल' अशी शंका घेऊं नये. शिवाय, शास्त्रीय अशा ज्या दृष्टी त्यांचें व्यवहारांतील न्यायाच्या योगानें नियमन करणें बरोबर नाहीं. उत्तर:— शास्त्रांचा[११] अर्थ जर निश्चित झाला असता, तर तुझें म्हणणें बरोबर झालें असतें. परंतु शास्त्राचा अर्थ संदिग्ध असल्यामुळें त्याचा निर्णय करण्याकरितां व्यवहारांतील न्यायाचा जरी आपण आश्रय केला तरी त्यांत कांहीं विरुद्ध होत नाहीं. तेव्हां त्या व्यवहारांतील न्यायाला अनुसरूनच 'निकृष्टावर उत्कृष्टाच्या दृष्टीचा अध्यास करावा' असा शास्त्राचा अर्थ आपल्याला निश्चित करतां येत असल्यामुळें 'उत्कृष्टावर निकृष्टाच्या दृष्टीचा अध्यास केला असतां तोटा होईल' हें म्हणणें बरोबरच आहे.

शिवाय, आदित्य वगैरे शब्द हे वाक्यामध्यें प्रथम येत असल्यामुळें त्या वेळीं त्यांचा अर्थ बाधित होत नाहीं, म्हणून ते मुख्यार्थानेंच घेतले पाहिजेत. तेव्हां हे शब्द मुख्यार्थानें आपल्या बुद्धीमध्यें प्रवेश करीत असल्यामुळें मागाहून येणारा जो ब्रह्मशब्द तो मुख्य अर्थानें घेतल्यास त्याचें (त्या अगोदर येणाऱ्या आदित्य शब्दाशीं) सामानाधिकरण्य संभवत नाहीं.[१२] तेव्हां यावरून या वाक्यांचें ब्रह्मदृष्टीचा विधि सांगण्याविषयींच तात्पर्य आहे असें सिद्ध होतें. वाक्यामध्यें 'रूपानें' (सं. 'इति') असा

---

७ कमी योग्यतेच्या पदार्थावर.

८ अधिक योग्यतेच्या पदार्थाच्या.

९ राजावर सारथ्याची भावना करून म्हणजे राजा हा सारथि आहे असें मनांत समजून जर एखाद्यानें राजाची उपासना केली, तर तीपासून राजाच्या मनामध्यें अप्रीति उत्पन्न होत असल्यामुळें त्या उपासनेपासून जो कांहीं त्या उपासकाला फायदा व्हावयाचा तो होत नाहीं. त्याप्रमाणें ब्रह्माची आदित्याच्या रूपानें उपासना केली असतां त्या उपासनेपासून जो उपासकाला मोक्षरूपी फायदा व्हावयाचा तो होणार नाहीं, कारण आदित्याच्या अंगीं मोक्ष देण्याचें सामर्थ्य नाहीं.

१० 'उत्कृष्ट अशा ब्रह्मावर निकृष्ट अशा आदित्याच्या दृष्टीचा अध्यास करणें' : या गोष्टीला 'आदित्य ब्रह्म आहे,' ही प्रकृत श्रुतीच प्रमाण आहे.

११ 'आदित्य ब्रह्म आहे' इत्यादि श्रुतींचा.

१२ तेव्हां अशा रीतीनें ब्रह्मशब्दाचा अर्थ बाधित होत असल्यामुळें त्याचाच 'ब्रह्मासारखा' असा लाक्षणिक अर्थ घ्यावा असें मानावें लागतें.

शब्द घातला आहे त्यावरूनही 'ब्रह्म' या शब्दाचा हाच अर्थ आहे असें मानणें रास्त आहे. उदा०—' (आदित्याचा) ब्रह्मरूपानें उपदेश होय ', ' ब्रह्मरूपानें उपासना करावी ', ' ब्रह्मरूपानें उपासना करतो ' इत्यादि सर्व ठिकाणीं श्रुतीनें ब्रह्म या शब्दाच्या पुढें ' रूपानें ' असा शब्द घातला आहे. परंतु आदित्य वगैरे शब्द श्रुतीनें नुसतेच घातले आहेत. तेव्हां ज्याप्रमाणें ' शुक्तीला तो रजत असें समजतो ' या वाक्यांत ' शुक्ति ' शब्दाचा शुक्ति हाच अर्थ आहे, परंतु 'रजत' शब्दाचा ' रजताची प्रतीति[१३] ' असा लाक्षणिक अर्थ आहे, कारण ' हें रजत आहे ' अशी त्याला केवल प्रतीति होते, परंतु तेथें वास्तविक रजत नाहीं त्याप्रमाणें या वाक्यांचा देखील ' आदित्य वगैरेंना ब्रह्म असें समजावें ' असा अर्थ आहे असें निश्चित होतें. ' जो हें असें जाणून आदित्याला ब्रह्मरूपानें भजतो ' (छां. ३।१९।४); ' जो वाणीला ब्रह्मरूपानें भजतो ' (छां. ७।२।२); ' जो संकल्पाला[१४] ब्रह्मरूपानें भजतो ' (छां. ७।४।३) इत्यादि वाक्यशेषांमध्यें आदित्य वगैरे शब्दांना द्वितीया विभक्ति लाविली असल्यामुळें आदित्य वगैरे हेंच भजनक्रियेचीं प्रत्यक्ष कर्में आहेत असें ते दाखवितात.

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं ' फलप्राप्ति व्हावी एवढ्याकरितां ब्रह्माचीच उपासना येथें घेतली पाहिजे ' तें बरोबर नाहीं. कारण, वर सांगितलेल्या रीतीनें येथें आदित्य वगैरे पदार्थच उपास्य आहेत असें समजतें. आतां, ब्रह्म हें सर्वांचें अध्यक्ष असल्यामुळें तें अतिथि वगैरेंच्या उपासनेप्रमाणें आदित्य वगैरेंच्या उपासनेचेंही फल[१५] देईल. ही गोष्ट आम्हीं अ० ३ पा० २ सू० ३८ यामध्यें वर्णिलीच आहे. आतां, ' या ठिकाणीं ब्रह्म उपास्य आहे ' असें जें म्हणतात तें अशा अभिप्रायानें कीं ज्याप्रमाणें प्रतिमा वगैरेंवर विष्णु वगैरेंच्या दृष्टीचा अध्यास करतात त्याप्रमाणें येथें प्रतीकांवर ब्रह्माच्या दृष्टीचा अध्यास केला जातो. (५)

[ आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सहावें एकच सूत्र आहे. सारांश:—(सू. ६) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, कर्माच्या अंगभूत अशा ज्या ऋचा व उद्गीथ वगैरे गोष्टी त्यांच्या संबंधानें ज्या उपासना सांगितल्या आहेत, त्यांमध्यें ऋचा वगैरे पदार्थ आणि पृथ्वी वगैरे पदार्थ या परस्परांची परस्परावर भावना करावी किंवा पृथ्वी वगैरेंवर ऋचा वगैरेंची भावना करावी. कारण, ऋचा वगैरे पदार्थ कर्माचे अंगभूत आहेत; आणि कर्मापासूनच फल प्राप्त होत असतें. शिवाय, श्रुतीमध्यें जो पृथ्वी वगैरेंचा ऋचा वगैरे शब्दांनीं निर्देश केला आहे तो असें

---

१३ आभास.

१४ मनोवृत्तीला.

१५ ज्याप्रमाणें आपल्या घरीं आलेल्या अतिथीची आपण उपासना केली असतां त्या उपासनेचें फल ब्रह्मापासूनच आपल्याला प्राप्त होतें, त्याप्रमाणें आदित्याच्या उपासनेचें फल देखील ब्रह्मापासूनच प्राप्त होणारें आहे.

मानलें तरच जुळतो. तसेंच 'लोकांच्या ठिकाणीं पांच प्रकारच्या सामाची उपासना करावी' इत्यादि श्रुतीमध्यें लोक वगैरेंना सप्तमी विभक्ति लाविली आहे, व लोक वगैरे शब्द पूर्वी घातले आहेत. तेव्हां त्या लोक वगैरेंवरच साम वगैरेंची भावना केली पाहिजे. आतां, सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ऋचा वगैरे कर्मांगभूत गोष्टींवर पृथ्वी वगैरे देवतांची भावना करावी. कारण, असें केलें म्हणजे तें कर्म अधिक फलदायक होतें. आतां, श्रुतीमध्यें जे पृथ्वी वगैरेंना ऋचा वगैरे शब्द लावले आहेत, ते लाक्षणिक आहेत. शिवाय, 'ही पृथ्वीच ऋचा' इत्यादि श्रुतीच्या रचनेवरूनही 'पृथ्वी वगैरेंचीच ऋचा वगैरेंवर भावना करावी' असें समजतें. आतां, जरी लोक वगैरे शब्दांना सप्तमी विभक्ति लावली आहे, तरी पुढें सामाचीच उपासना सिद्ध होत असल्यामुळें सामावरच लोकांची भावना केली पाहिजे. तात्पर्य 'कर्मांगभूत गोष्टींवरच इतरांची भावना करावी' असें सिद्ध झालें. ]

## आदित्यादिमतयश्चाङ्ग उपपत्तेः ॥ ६ ॥

### ६ (कर्मांच्या) अंगांवरच आदित्य वगैरेंच्या बुद्धीचा आरोप करावयाचा आहे. कारण अशा रीतीनेंच कर्मसमृद्धि[५] जुळते.

'जो हा (सूर्य) प्रकाशतो त्याची उद्गीथरूपानें उपासना करावी' (छां. १।३।१); 'लोकांच्या[१] ठिकाणीं पांच प्रकारच्या[२] सामाची उपासना करावी' (छां. २।२।१); 'वाणीच्या[३] ठिकाणीं सात प्रकारच्या[४] सामाची उपासना करावी' (छां. २।८।१); 'ही (पृथ्वी-)च ऋचा होय; व अग्नि साम होय' (छां. १।६।१) इत्यादि कर्मांगांवर अवलंबून असलेल्या उपासनांच्या ठिकाणीं असा संशय येतो कीं आदित्य वगैरेंवर उद्गीथ वगैरेंच्या दृष्टींचा विधि सांगितला आहे, किंवा उद्गीथ वगैरेंवरच आदित्य वगैरेंच्या दृष्टींचा विधि सांगितला आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, या गोष्टींविषयीं कांहीं नियम नाहीं; कारण, नियम करण्याला कांहीं प्रमाण नाहीं; ज्याप्रमाणें येथें ब्रह्माला विशेष प्रकारचा उत्कर्ष आहे त्याप्रमाणें येथें एकाद्याला

---

१ पृथ्वी, अग्नि, अंतरिक्ष, आदित्य, आणि स्वर्ग या पांच लोकांच्या.

२ हिंकार, प्रस्ताव, उद्गीथ, प्रतिहार, आणि निधन या पांच प्रकारच्या. हिंकार वगैरेंच्या माहितीबद्दल मागें (अ. ३ पा. ३ सू. ४२ टी. १७) पहा.

३ हु, प्र, आ, उत्, प्रति, उप आणि नि, या सात शब्दांच्या ठिकाणीं.

४ हिंकार, प्रस्ताव, आदि, उद्गीथ, प्रतिहार, उपद्रव आणि निधन या सात प्रकारच्या.

५ मोठेपणा.

विशेष प्रकारचा उत्कर्ष आहे असें निश्चित करतां येत नाहीं. ब्रह्म हें सर्व जगाचें कारण असल्यामुळें व त्याचा पातकरहितत्व वगैरे धर्मांशीं संबंध असल्यामुळें तें आदित्य, वगैरेंपेक्षां उत्कृष्ट आहे असें निश्चित करतां येतें. परंतु आदित्य, उद्गीथ वगैरे हीं सर्व सारखींच कार्यें असल्यामुळें त्यांपैकीं एकाद्याला विशेष प्रकारचा उत्कर्ष आहे असें मानण्याला कांहीं प्रमाण नाहीं. किंवा आदित्य वगैरेंवर नियमानेंच उद्गीथ वगैरेंच्या बुद्धींचा अध्यास[६] आहे असें मानावें. कशावरून? अशावरून कीं उद्गीथ वगैरे हीं कर्मात्मक[७] आहेत आणि कर्मापासूनच फलप्राप्ति होते असें प्रसिद्ध आहे. आदित्य वगैरेंची उद्गीथ वगैरेंच्या बुद्धींच्या योगानें उपासना केली असतां तीं[८] स्वतः कर्मात्मक होतील, आणि म्हणूनच तीं फलप्राप्तीचीं कारणें होतील. याच[९] गोष्टीला अनुसरून 'ही (पृथ्वी-) च ऋचा होय, व अग्नि साम होय' (छां. १।६।१) या ठिकाणीं 'तें हें साम ह्या ऋचेवर ठेविलें आहे' (छां. १।६।१) असा जो वाक्यशेष आहे त्यामध्यें 'ऋचा' शब्दानें पृथ्वीचा निर्देश केला आहे; आणि 'साम' शब्दानें अग्नीचा निर्देश केला आहे. आतां, हा निर्देश, पृथ्वी आणि अग्नि यांच्यावर ऋचा आणि साम यांच्या दृष्टी करावयाच्या असल्या तरच जुळतो; ऋचा आणि साम यांच्यावर पृथ्वी आणि अग्नि यांच्या दृष्टी करावयाच्या असल्या तर जुळत नाहीं[१०]. कारण, सारथ्याच्या ठिकाणीं राजाची दृष्टि केली असतां सारथ्यालाच 'राजा' शब्द गौण रीतीनें लावला जातो; राजाला 'सारथि' शब्द लावला जात नाहीं. शिवाय, 'लोकांच्या ठिकाणीं पांच प्रकारच्या सामाची उपासना करावी' (छां. २।२।१) या वाक्यांत अधिकरणाचा निर्देश[११]

६ आरोप.

७ एकप्रकारचीं कर्मैं.

८ आदित्य वगैरे कार्यें.

९ म्हणजे 'तें हें साम ह्या ऋचेवर ठेविलें आहे' या श्रुतीमध्यें 'साम' शब्दाचा अग्नि हा अर्थ आहे आणि 'ऋचा' शब्दाचा पृथ्वी हा अर्थ आहे. 'ही पृथ्वीच ऋचा होय, व अग्नि साम होय' या ऋचेमध्यें जी पृथ्वी आणि अग्नि यांच्या ठिकाणीं ऋचा आणि साम यांची भावना सांगितली आहे त्या भावनेचें कारण या श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. तें असें कीं, ज्याप्रमाणें ऋचेमध्येंच साम असतें, त्याप्रमाणेंच पृथ्वीमध्यें अग्नि आहे; व अशा रीतीनें ज्याअर्थीं पृथ्वी आणि अग्नि यांना ऋचा आणि साम यांचा सारखेपणा आहे त्याअर्थीं 'ही पृथ्वीच ऋचा होय व अग्नि साम होय' ही गोष्ट सिद्ध होते असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

१० म्हणजे पृथ्वीवर ऋचेची भावना केली तरच ऋचा शब्दानें पृथ्वी घेतां येते; नाहीं तर घेतां येत नाहीं. तसेंच, अग्नीवर सामाची भावना केली तरच साम या शब्दानें अग्नि घेतां येतो, नाहीं तर घेतां येत नाहीं.

११ 'लोकांच्या ठिकाणीं' हा अधिकरणाचा निर्देश होय.

केला असल्यामुळें लोकांवर सामाचा अध्यास करावयाचा आहे असें प्रतीत होतें. 'हें गायत्र (साम) प्राणांच्या ठिकाणीं विणलें आहे' (छां. २।११।१) ही श्रुति वरील गोष्टच सांगते[१२]. शिवाय, 'आदित्य ब्रह्म आहे असा उपदेश होय' (छां. ३।१९।१) इत्यादि ठिकाणीं प्रथम निर्दिष्ट केलेले जे आदित्य वगैरे पदार्थ त्यांच्यावर मागून निर्दिष्ट केलेलें जें ब्रह्म त्याचा अध्यास केला आहे; आतां 'पृथ्वी हिंकार आहे' (छां. २।२।१) इत्यादि श्रुतींमध्यें पृथ्वी वगैरे पदार्थ प्रथम निर्दिष्ट केलेले आहेत, आणि हिंकार वगैरे पदार्थ मागाहून निर्दिष्ट केलेले आहेत[१३]. तेव्हां, यावरून 'कर्माला अंगभूत नाहींत' असे जे आदित्य वगैरे पदार्थ त्यांच्यावर कर्माला अंगभूत अशा पदार्थांच्या बुद्धींचा आरोप करावयाचा असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः— कर्माला अंगभूत असे जे उद्गीथ वगैरे पदार्थ त्यांच्यावरच आदित्य वगैरेंच्या बुद्धींचा आरोप करावयाचा आहे. कशावरून? (कर्मसमृद्धि)[१४] जुळते यावरून. अशा रीतीनेंच अपूर्वाच्या संबंधामुळें[१५] आदित्य वगैरेंच्या बुद्धींच्या योगानें उद्गीथ वगैरे पदार्थ संस्कृत झाले म्हणजे कर्मसमृद्धि होते ही गोष्ट जुळते. 'जें तो विद्या[१६], श्रद्धा आणि उपनिषद्[१७] यांच्या योगानें करतो तेंच प्रबलतर[१८] होतें' (छां० १।१।१०) ही श्रुति देखील 'विद्या ही कर्मसमृद्धीला कारण आहे' असें दाखविते. शंकाः—ज्या उपासनांचें कर्मसमृद्धि हें फल आहे. त्यांच्या ठिकाणीं हें म्हणणें जुळेल. परंतु ज्या उपासनांचीं स्वतंत्र फलें

---

१२ मन, वाणी, चक्षु, श्रोत्र आणि प्राण या पांच प्राणांवर हिंकार, प्रस्ताव, उद्गीथ, प्रतिहार आणि निधन या पांच प्रकारच्या सामांची भावना केली असतां त्या सामाला 'गायत्र साम' असें म्हणतात. हें गायत्र साम चक्षु वगैरे प्राणांच्या ठिकाणीं विणलें (म्हणजे कल्पिलें) आहे असा या श्रुतीचा अर्थ होय. या श्रुतीमध्यें 'प्राणांच्या ठिकाणीं' असा अधिकरणाचा निर्देश केला असल्यामुळें प्राणांच्या ठिकाणींच सामाची भावना करावी असें सिद्ध होतें.

१३ तेव्हां प्रथम निर्दिष्ट केलेल्या पृथ्वी वगैरे पदार्थांवरच मागाहून निर्दिष्ट केलेल्या हिंकार वगैरेंची भावना आहे असें मानलें पाहिजे.

१४ 'कर्मसमृद्धि जुळते' म्हणजे अधिक चांगलें कर्म होतें.

१५ उद्गीथ वगैरेंच्या ठिकाणीं आदित्य वगैरेंची भावना करून कर्म केलें असतां जें विशेषप्रकारचें अपूर्व म्हणजे पुण्य उत्पन्न होतें त्या पुण्याच्या संबंधामुळें.

१६ उद्गीथ वगैरे कर्मांगभूत पदार्थांवर जी आदित्य वगैरेंची भावना ती विद्या होय.

१७ उपनिषद् म्हणजे देवतांची उपासना होय.

१८ अधिक फलदायक.

आहेत—उदा० ‘ जो हें असें जाणून लोकांच्या ठिकाणीं पांच प्रकारच्या सामाची उपासना करतो ’ (छां. २।२।३) इत्यादि— त्यांच्या ठिकाणीं कसें ? उत्तर:—त्यांच्या ठिकाणीं देखील ज्याला कर्माचा अधिकार आहे त्यालाच उपासनेचा अधिकार असल्यामुळें अपूर्वाच्या संबंधाच्या द्वारानेंच ( त्या उपासनांच्या ) फलांची कल्पना करणें रास्त आहे. गोदोहन[20] वगैरेंच्या नियमाप्रमाणें हें होय. शिवाय, आदित्य वगैरे पदार्थ हे फलात्मक असल्यामुळें ते कर्मात्मक जे उद्गीथ वगैरे पदार्थ त्यांच्यापेक्षां उत्कृष्ट आहेत[21] असें मानतां येतें. कारण, आदित्य वगैरेंची प्राप्ति हें कर्माचें फल आहे असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. शिवाय, ‘ ओम् हें अक्षर उद्गीथ आहे, त्याची उपासना करावी ’ ( छां० १।१।१ ) आणि ‘ या उद्गीथाचेंच हें उपव्याख्यान आहे ’ ( छां० १।१।१० ) या श्रुती ‘ उद्गीथ हेंच उपास्य आहे ’ असा उपक्रम करून पुढें आदित्य वगैरेंच्या बुद्धींचे विधी[22] सांगतात.

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं ‘ उद्गीथ वगैरेंच्या बुद्धीच्या योगानें आदित्य वगैरेंची उपासना केली असतां ते ( आदित्य वगैरे ) पदार्थ स्वतःच कर्मात्मक होतात आणि म्हणून ते फल देऊं शकतील ’ तें बरोबर नाहीं. कारण, उपासना ही स्वतःच कर्मात्मक असल्यामुळें ती फल देऊं शकते. शिवाय, उद्गीथ वगैरे पदार्थांची आदित्य वगैरे रूपांनीं जरी उपासना केली, तरी त्यांचें कर्मात्मकत्व नष्ट होत नाहीं[23]. आतां, ‘ तें हें साम या ऋचेवर ठेविलें आहे ’ ( छां० १।६।१ )

---

१९ ह्या उपासनेचें ‘ स्वर्ग वगैरे लोक प्राप्त होणें ’ हें फल आहे. आतां, ‘ या उपासनेचा यज्ञ वगैरे कर्मांशीं कांहीं संबंध नाहीं; तर ही उपासना स्वतंत्र रीतीनेंच केली असतां तिच्यापासून वरील फल प्राप्त होतें ’ असें पूर्वपक्षी मानीत आहे. तेव्हां येथें ‘ सामावरच लोकांची भावना करावी ’ असें घेण्याला कांहीं विशेष कारण नाहीं असें सिद्ध होतें.

२० गोदोहन शब्दाचा अर्थ मागें (अ. ३ पा. ३ सू. ४२ टीप ३) पहा. त्या गोदोहनांतून पाणी आणिलें असतां त्याचें पशुप्राप्ति हें फल सांगितलें आहे. तें फल स्वतंत्र रीतीनें प्राप्त होत नाहीं; तर यज्ञामध्येंच त्यांतून पाणी आणिलें असतां तें फल प्राप्त होतें असा नियम आहे.

२१ तेव्हां त्या आदित्य वगैरेंचीच उद्गीथ वगैरेंच्या ठिकाणीं भावना केली पाहिजे असें सिद्ध होतें.

२२ आतां, जर या विधींमध्यें ‘ आदित्य वगैरेंच्या ठिकाणीं उद्गीथ वगैरेंची भावना सांगितली आहे ’ असें मानलें तर आदित्य वगैरेच उपास्य होत असल्यामुळें उपक्रम विरुद्ध होईल. तेव्हां, येथें उद्गीथच उपास्य आहे व त्यावरच आदित्याची भावना सांगितली आहे असें मानलें पाहिजे असें सिद्ध होतें.

२३ कारण, उद्गीथरूपीं कर्मावर नुसती आदित्याची भावना केली म्हणून तेवढ्यानें उद्गीथ हें कर्मच नव्हे असें होत नाहीं. उदाहरणार्थः—एखाद्या तेजस्वी मनुष्यावर अग्नीची भावना केली असतां तेवढ्यानें तो मनुष्यच नव्हे असें होत नाहीं.

या वाक्यामध्यें ‘ ऋचा ’ आणि ‘ साम ’ या शब्दांचा जो ‘ पृथ्वी ’ आणि ‘ अग्नि ’ या अर्थी प्रयोग केला आहे तो लाक्षणिकच[२५] आहे. आतां, लक्षणा ही मुख्यार्थाशीं संभवेल तशा जवळच्या किंवा दूरच्या संबंधामुळेंही प्रवृत्त[२६] होते. तेव्हां वरील वाक्यामध्यें जरी ऋचा आणि साम यांवर पृथ्वी आणि अग्नि यांच्या दृष्टी करावयाच्या आहेत, तरी ज्याअर्थी ऋचा आणि साम हे जे प्रसिद्ध पदार्थ त्यांचा पृथक् निर्देश केला आहे, आणि ज्याअर्थी पृथ्वी आणि अग्नि हे पदार्थ संनिध[२६] आहेत, त्याअर्थी पृथ्वी आणि अग्नि यांच्याशीं ऋचा आणि साम यांचा संबंध असल्यामुळें[२७] ऋचा आणि साम या शब्दांचा पृथ्वी आणि साम या अर्थीच प्रयोग केला आहे असें निश्चित होतें. ‘ सारथि[२८] ’ हा शब्द देखील कोणत्या तरी कारणानें[२९] ‘ राजा ’ या अर्थी घातला जातो ही गोष्ट आम्हांला नाकबूल करतां येत नाहीं. शिवाय, ‘ ही ( पृथ्वी- ) च ऋचा होय ’ ( छां० १।६।१ ) या वाक्यांतील शब्दांची रचना पाहिली असतां तिच्यावरून ‘ ऋचा हीच पृथ्वीस्वरूप आहे[३०] ’

२४ म्हणजे, पृथ्वी आणि अग्नि यांवर ऋचा आणि साम यांची भावना केली असल्यामुळें तसा प्रयोग केला आहे असें समजूं नये.

२५ ‘ गंगेवर गवळवाडा आहे ’ या वाक्यांत ‘ गंगा ’ शब्दाचा लक्षणेनें ‘ गंगेचा तीर ’ असा अर्थ घेतला आहे. ही लक्षणा जवळच्या संबंधानें झालेली आहे. कारण, गंगेचा तीराशीं अगदीं साक्षात् संबंध आहे. एखाद्या तेजस्वी मनुष्याला उद्देशून ‘ हा अग्नि आहे ’ असें जें म्हणतात त्या वाक्यामध्यें ‘ अग्नि ’ शब्दाचा लक्षणेनें ‘ अग्नीसारखा ’ ( म्हणजे अग्नीच्या तेजासारखें ज्याचें तेज आहे असा मनुष्य ) असा अर्थ घेतला आहे. ही लक्षणा दूरच्या संबंधानें झालेली आहे. कारण, अग्नीचा मनुष्याशीं जो संबंध आहे तो तेजाच्या द्वारानें आहे, साक्षात् नाहीं.

२६ ‘ ही पृथ्वीच ऋचा होय व अग्नि साम होय ’ या मागील वाक्यामध्यें पृथ्वी आणि अग्नि यांचा निर्देश केला असल्यामुळें ते संनिध आहेत.

२७ ऋचेवर जी पृथ्वीची भावना केली आहे हाच ऋचेचा पृथ्वीशीं संबंध होय; आणि सामावर जी अग्नीची भावना केली आहे हाच सामाचा अग्नीशीं संबंध होय.

२८ आतां, ज्याप्रमाणें ऋचेवर पृथ्वीची भावना केली असतां तेथें वास्तविक रीतीनें पृथ्वी या शब्दाचा ऋचा या अर्थी प्रयोग व्हावयाचा तो न होऊन तेथें लक्षणेनें उलट देखील प्रयोग होतो, म्हणजे ऋचा या शब्दाचा पृथ्वी या अर्थी प्रयोग होतो, त्याप्रमाणें सारथ्यावर राजाची भावना असली तरी तेथें लक्षणेनें सारथि या शब्दाचा राजा या अर्थी प्रयोग होऊं लागेल, म्हणजे राजाला सारथि म्हणतां येईल अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर दिलें आहे.

२९ ‘ राजानें स्वतःच सारथ्याचें काम करणें ’ हें कारण होय.

३० ऋचेवरच पृथ्वीची भावना करावयाची आहे.

असें श्रुति निश्चित करते. जर पृथ्वी ही ऋचात्मक आहे[31] असें श्रुतीला निश्चित करावयाचें असतें, तर ' ही ( पृथ्वी ) ऋचाच होय ' अशी शब्दांची रचना तिनें केली असती. शिवाय, ' जो असें जाणून सामाचें गायन करतो ' ( छां० १।७।७ ) ही श्रुति देखील कर्मांगांच्याच उपासनांचा उपसंहार करते; पृथ्वी वगैरेंच्या उपासनांचा करीत नाहीं. तसेंच, ' लोकांच्या ठिकाणीं पांच प्रकारच्या सामाची उपासना करावी ' ( छां० २।२।१ ) या वाक्यामध्यें ' लोक ' या शब्दाला जरी सप्तमी विभक्ति लावली आहे, तरी त्यांचाच सामावर अध्यास करावयाचा आहे. कारण 'साम' या शब्दाला द्वितीया विभक्ति[32] लावली असल्यावरून येथें साम हें उपास्य आहे असें निश्चित होतें. सामावर लोकांचा अध्यास केला म्हणजे सामाची ' लोक ' या रूपानें उपासना केली जाते. परंतु, उलटपक्षीं लोकांची ' साम ' या रूपानें उपासना केली जाईल या म्हणण्यानें ' हें गायत्र साम प्राणांच्या ठिकाणीं विणलें आहे ' ( छां० २।११।१ ) इत्यादि श्रुतींचें व्याख्यान झालें असें समजावें[33].

आतां, ' सात प्रकारच्या सामांची आदित्याच्या रूपानें उपासना करावी[34] ' ( छां० २।९।१ ) इत्यादि ज्या वाक्यांमध्यें दोन्ही शब्दांना सारखीच द्वितीया विभक्ति लावली आहे त्या वाक्यांमध्यें देखील सामावरच आदित्य वगैरेंचा अध्यास करावयाचा आहे असें समजतें. कारण ' सर्व प्रकारच्या सामाची उपासना चांगली आहे ' ( छां० २।१।१ ); ' अशी ही पांच प्रकारच्या ( सामाची उपासना ) होय ' ( छां० २।७।२ ); ' आतां सात प्रकारच्या सामाची उपासना.... ' ( छां० २।८।१ ) इत्यादि वाक्यांमध्यें सामाचाच उपास्यरूपानें श्रुतीनें उपक्रम केला आहे. ' साम हें उपास्य आहे असें समजतें ' या कारणावरूनच ' पृथ्वी ही हिंकार आहे ' ( छां० २।२।१ ) इत्यादि ज्या वाक्यांमध्यें शब्दांची उलट रचना आहे[35] त्या

---

३१ पृथ्वीवर ऋचेची भावना करावयाची आहे.

३२ साम या शब्दाला संस्कृतामध्यें द्वितीया विभक्ति लाविलेली आहे. त्यावेंच मराठीमध्यें ' सामाची ' असें भाषांतर केलें आहे.

३३ तेथें देखील ' प्राणांच्या ठिकाणीं विणलेल्या या गायत्र सामाची जो उपासना करतो ' या पुढील वाक्यावरून ' सामच उपास्य आहे ' असें निश्चित होतें.

३४ मूळ संस्कृत श्रुतीमध्यें ' साम ' आणि ' आदित्य ' या दोन्ही शब्दांना सारखीच द्वितीया विभक्ति लाविली असल्यामुळें त्या श्रुतीचा 'आदित्याची सात प्रकारच्या सामाच्या रूपानें उपासना करावी ' असाही मराठीमध्यें अर्थ होतो.

३५ जर हिंकारावर पृथ्वीची भावना करावयाची आहे, तर त्या मानानें ' हिंकार ही पृथ्वी आहे ' अशी वाक्यरचना पाहिजे. तेव्हां अर्थातच ' पृथ्वी ही हिंकार आहे ' ही रचना उलट आहे असें सिद्ध होतें.

वाक्यांमध्यें देखील हिंकार वगैरेंवरच पृथ्वी वगैरेंच्या दृष्टी करावयाच्या आहेत असें सिद्ध होतें. तेव्हां यावरून कर्माला अंगभूत अशा उद्गीथ वगैरेंवर कर्माला अंगभूत नाहींत असे जे आदित्य वगैरे पदार्थ त्यांच्या दृष्टींचा अध्यास करावयाचा आहे असें सिद्ध झालें. ( ६ )

[ आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सातव्या सूत्रापासून दहाव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रें आहेत. सारांशः—( सू० ७ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'मनुष्याला जें कर्म बसून करावयाचें असेल त्यांतील उपासनाही तो बसूनच करील, आणि जें कर्म उभें राहून करावयाचें असेल त्यांतील उपासनाही तो उभें राहूनच करील' अशा रीतीनें कर्मांगभूत गोष्टींसंबंधानें ज्या उपासना सांगितल्या आहेत त्यांविषयीं नियम मानतां येतो. परंतु इतर उपासनांविषयीं कांहींच नियम नाहीं. मनुष्यानें त्या हव्या तशा कराव्या. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं इतर उपासना ह्या मनुष्यानें बसूनच कराव्या; कारण, त्याशिवाय मनुष्याचें मन स्थिर होत नाहीं. (सू० ८) शिवाय मनुष्य बसला असतां त्याला ध्यान करतांना कांहीं आयास होत नाहींत. (सू० ९) शिवाय 'पृथ्वी ही ध्यान करते कीं काय' अशा रीतीनें निश्चल पदार्थांवर ध्यानक्रियेचा आरोप होत असतो. तेव्हां अर्थातच 'मनुष्यानें ध्यान करतांना निश्चल होण्याकरितां बसलें पाहिजे' असें समजतें. (सू० १० ) भगवद्गीतेवरूनही 'बसून उपासना कराव्या' ही गोष्ट सिद्ध होते. आणि म्हणूनच योगशास्त्रामध्यें पद्मक वगैरे विशेष प्रकारचीं आसनें सांगितलीं आहेत. ]

## आसीनः संभवात् ॥ ७ ॥

### ७ ( उपासकानें ) बसूनच ( उपासना करावयाची आहे ). कारण ( त्या स्थितींतच उपासना ) संभवते. ( ६ )

कर्मांगांवर अवलंबून असलेल्या ज्या उपासना आहेत त्यांच्या संबंधानें आसन[1] वगैरेंचा विचार करण्याची जरूर नाहीं. कारण त्या उपासना कर्मावर अवलंबून आहेत[2]. तसेंच, तत्त्वज्ञानासंबंधानें देखील हा विचार कर्तव्य नाहीं. कारण ज्ञान हें वस्तूवरच अवलंबून असतें[3]. परंतु ज्या इतर उपासना आहेत त्यांच्या संबंधानें 'त्या

१ आसन म्हणजे बसणें. 'वगैरे' शब्दानें उभें राहणें, निजणें, जाणें, धांवणें, या क्रिया घ्याव्या.

२ तेव्हां जें कर्म उभें राहून करावयाचें असेल त्या कर्माच्या अंगभूत वस्तूची उपासना उभें राहून करावी, व जें कर्म बसून करावयाचें असेल त्या कर्माच्या अंगभूत वस्तूची उपासना बसून करावी असें अर्थातच समजतें.

३ तेव्हां ज्या वस्तूचें ज्या रीतीनें म्हणजे बसून किंवा उभें राहून ज्ञान होईल, त्या वस्तूचें त्या रीतीनेंच ज्ञान संपादिलें पाहिजे.

उभें राहून किंवा बसून किंवा निजून अशा अनियमानें करावयाच्या, किंवा नियमानें बसूनच करावयाच्या' या गोष्टीचा सूत्रकार विचार करतात. आतां पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं उपासना ही मानसिक असल्यामुळें तिला शरीराची कोणती स्थिति पाहिजे याविषयीं कांहीं नियम नाहीं.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात:—(उपासकानें) बसूनच उपासना करावयाची आहे. कशावरून? (त्या स्थितींतच उपासना) संभवते यावरून. उपासना म्हणजे बुद्धीचा एकसारखा प्रवाह सुरूं करणें. आतां मनुष्य जात असतांना किंवा धांवत असतांना हें संभवत नाहीं. कारण गति वगैरेंपासून चित्ताला व्यग्रता प्राप्त होते. उभें राहतांना देखील मनुष्याचें मन हें शरीराला उभ्या स्थितींत ठेवण्यांत गुंतलें असल्यामुळें त्याला सूक्ष्म वस्तूचें निरीक्षण करतां येत नाहीं. निजतांना देखील मनुष्याला एकाएकीं झोंप लागून जाते. बसतांना मात्र मनुष्याला हे वरील सर्व अनर्थ सहज टाळतां येतात. म्हणून त्या स्थितींत त्याला उपासना करतां येते. (७)

## ध्यानाच्च ॥ ८ ॥

### ८ (उपासना ही) ध्यानरूप असल्यामुळें देखील (ती बसूनच करावयाची आहे). (६)

शिवाय, 'बुद्धीचा एकसारखा प्रवाह सुरू करणें' हा ध्यान या शब्दाचा अर्थ होय. आतां, ज्या वेळीं प्राण्याचें अंग फारसें हलत नाहीं, दृष्टि निश्चल असते, आणि मन एका विषयाच्या ठिकाणींच एकाग्र झालें असतें त्या वेळीं त्याला 'ध्यान' हा शब्द गौण[1] रीतीनें लावतात असें दृष्टीस पडतें. उदा०—'बक ध्यान करीत आहे,' 'जिचा पति प्रवासाला गेला आहे अशी स्त्री ध्यान करीत आहे' असें आपण म्हणतों. आतां बसतांना हें ध्यान अनायासानें करतां येतें. तेव्हां या कारणावरूनही उपासना हें बसूनच करावयाचें कर्म आहे असें सिद्ध होतें. (८)

## अचलत्वं चापेक्ष्य ॥ ९ ॥

### ९ आणि अचलत्वाला[1] अनुलक्षूनच (पृथ्वीला 'ध्यान' हा शब्द श्रुतीनें लावला आहे). (६)

शिवाय, 'पृथ्वी जणूं काय ध्यान करीत आहे' (छां० ७।६।१) इत्यादि

१ येथें ध्यान हें ईश्वराचें नसल्यामुळें ध्यान हा शब्द मुख्य रीतीनें लावितां येत नाहीं. कारण ध्यान शब्दाचा 'ईश्वराचें ध्यान करणें' हा मुख्य अर्थ होय. म्हणून येथें 'गौण रीतीनें' असें म्हटलें आहे.

१ स्थिरपणाला.

वाक्यांत 'पृथ्वी वगैरे अचल आहेत' या गोष्टीला अनुलक्षूनच श्रुतीनें पृथ्वी वगैरेंना ध्यान हा शब्द लावला आहे. आणि ही गोष्ट देखील 'उपासना हें बसून करावयाचें कर्म आहे' याचें चिन्ह आहे. (९)

## स्मरन्ति च ॥ १० ॥

### १० स्मृतिकारही (असेंच) सांगतात. (६)

शिष्ट लोक देखील आपल्या स्मृतींमध्यें 'आसन हें उपासनेला अंगभूत आहे' असेंच सांगतात. उदा०—पवित्र ठिकाणीं स्वतःकरतां स्थिर आसन करून'(भ. गी. ६।११) इत्यादि. या करितांच योगशास्त्रामध्यें पद्मक[1] वगैरे विशेषप्रकारचीं आसनें[2] सांगितलीं आहेत. (१०)

[ आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें अकरावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू० ११) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं उपासनांमध्यें दिशा, देश आणि काल यांच्या संबंधानें कांहींच नियम नाहीं. म्हणजे मनुष्यानें हव्या त्या दिशेकडे तोंड करून पाहिजेल त्या ठिकाणीं आणि वाटेल तेव्हां उपासना कराव्यात. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'मनुष्यानें आपल्या मनाची ज्या रीतीनें एकाग्रता होईल त्या रीतीनें आपली स्थिति ठेवावी' इतकाच त्याविषयीं नियम आहे. आतां श्वेताश्वतरश्रुतीमध्यें जरी कांहीं विशेष सांगितला आहे, तरी 'त्या श्रुतीचें मुख्य तात्पर्य मनाची एकाग्रता करण्याविषयींच आहे' असें समजावें. शिवाय 'उपासना करतांना मन अनुकूल असावें' ही गोष्ट इतर श्रुतींवरून सिद्ध होते. ]

## यत्रैकाग्रता तत्राविशेषात् ॥ ११ ॥

### ११ (श्रुतींमध्यें) विशेष प्रकारचे नियम सांगितले नसल्यामुळें जेथें एकाग्रता करतां येईल तेथें (उपासना करावी). (७)

आतां दिशा, देश आणि काल यासंबंधानें असा संशय येतो कीं त्याच्याविषयीं कांहीं नियम आहे किंवा नाहीं. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें कीं ज्याअर्थी

---

१ उजव्या मांडीवर डावा पाय ठेऊन व डाव्या मांडीवर उजवा पाय ठेऊन जें बसणें त्याला 'पद्मक' आसन म्हणतात.

२ शरीराच्या हात पाय वगैरे अवयवांची जी विशेषप्रकारची रचना तिला 'आसन' म्हणतात.

सामान्यतः वैदिककर्मासंबंधानें दिशा वगैरेंचे नियम सांगितलेले दृष्टीस पडतात, त्याअर्थी येथेंही एखादा नियम असूं शकेल.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर करतातः—दिशा, देश आणि काल यांविषयीं, नियम अर्थातच प्राप्त होतो; म्हणजे ज्या दिशेकडे ( तोंड केलें असतां ), ज्या स्थलीं आणि ज्या कालीं ( उपासकाच्या ) मनाची एकाग्रता सहज रीतीनें होईल त्या दिशेकडे ( तोंड करूनच ) त्या स्थलींच आणि त्या कालींच त्यानें उपासना करावी ( असा नियम अर्थातच प्राप्त होतो). कारण ज्याप्रमाणें श्रुतीनें ( कांहीं यागांसंबंधानें) पूर्वदिशा, मध्यान्हकाल आणि पूर्वेकडे उतरता असलेला प्रदेश इत्यादि विशेष प्रकारचे नियम सांगितले आहेत त्याप्रमाणें उपासनेसंबंधानें ते सांगितले नाहींत. आणि 'एकाग्रता' ही जी इष्ट गोष्ट ती गोष्ट सर्वत्र सारखीच करतां येते. शंकाः— विशेष प्रकारचे नियम देखील कांहीं लोकांनीं सांगितले आहेत. उदा०—'सपाट, स्वच्छ, गारगोट्या, अग्नि आणि वाळू यांनीं रहित, आवाज मगर वगैरेंनीं शून्य, मनाला अनुकूल, डोळ्यांना पीडा न देणारें अशा गुहेमधील निवांत स्थानाचा आश्रय करून योगाभ्यास करावा' ( श्वे. २।१० ). उत्तरः—असले नियम सांगितले आहेत खरे; परंतु या नियमांमध्यें ज्या ज्या विशेष गोष्टी सांगितल्या आहेत त्यांच्याविषयीं कांहीं नियम नाहीं असें मित्रत्वाच्या नात्यानें आचार्य सांगतात. शिवाय, 'मनाला अनुकूल' ही श्रुति 'जेथें एकाग्रता करतां येईल तेथें उपासना करावी, असेंच सांगते. ( ११ )

[ आतां येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें बारावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—( सू. १२ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'तत्त्वज्ञानाकरतां ज्या उपासना सांगितल्या आहेत, त्यांची तत्त्वज्ञान होतोंपर्यंत आवृत्ती केली

---

१ 'यज्ञ वगैरे कर्मे पूर्वेकडे तोंड करून पूर्वेच्या बाजूला किंचित् उतरत्या अशा देशामध्यें सकाळच्या प्रहरीं करावींत' अशाप्रकारचे त्या कर्माविषयीं दिशा, देश आणि काल यांच्या संबंधानें नियम सांगितले आहेत.

२ उपासनेमध्यें चित्ताची एकाग्रता अवश्य झाली पाहिजे म्हणून अर्थातच.

३ गलबला, कलकलाट.

४ एखाद्या ठिकाणीं डोळ्यापुढें धुंगुरटीं येऊन त्यापासून डोळ्याला त्रास होतो आणि उगीच मनाला व्यग्रता उत्पन्न होते म्हणून 'डोळ्याला पीडा न देणारें' असें येथें म्हटलें आहे.

५ श्रुतीमध्यें जरी देश काल वगैरेंविषयीं नियम सांगितले आहेत तरी ते सर्व नियम अवश्य पाळले पाहिजेत असा श्रुतीचा अभिप्राय नाहीं. तर 'कोणीकडून तरी मनाची एकाग्रता करण्याविषयीं झटावें' असा श्रुतीचा गूढ अभिप्राय आहे. आणि तो अभिप्राय सूत्रकारांनीं दयार्द्र होऊन लोकांच्या सोयीकरतां स्पष्ट करून दाखविला आहे.

पाहिजे ' असें पहिल्या अधिकरणामध्यें सांगितलें. परंतु ज्या उपासना कांहीं विशेष प्रकारचें ऐश्वर्य प्राप्त होण्याकरितां सांगितल्या आहेत त्यांची जरी आवृत्ति करावयाची असली तरी ता कांहीं वेळपर्यंत करून नंतर त्या उपासना सोडून देतां येतील. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं त्या उपासना आमरणांत केल्या पाहिजेत. कारण तसें केलें तरच मरणकालीं मनुष्याची तशी बुद्धि राहील, आणि पुढें तसें फल त्याला मिळेल. ' मरणकालीं जशी भावना असते तदनुरूपच त्याला पुढें फल प्राप्त होतें ' ही गोष्ट श्रुतिस्मृतींवरून सिद्ध होते. ]

## आ प्रयाणात्तत्रापि हि दृष्टम् ॥ १२ ॥

### १२ आमरणांत ( च आवृत्ति केली पाहिजे ). कारण त्या कालीं देखील ( अनुवृत्ति असते असें श्रुतीवरून ) दिसून येतें. ( ८ )

सर्व उपासनांसंबंधानें आवृत्ति केली पाहिजे असें ( या पादाच्या ) पहिल्या अधिकरणामध्यें सिद्ध केलें आहे. आतां या उपासनांपैकीं ज्या उपासना तत्त्वज्ञानाकरतां आहेत त्या ' सडणें ' वगैरे क्रियांप्रमाणें[1] कार्यामध्येंच पर्यवसित होत असल्यामुळें त्यांच्या संबंधानें कोठपर्यंत आवृत्ति केली पाहिजे हें समजलेंच आहे. कारण तत्त्वज्ञानरूप कार्य उत्पन्न झालें म्हणजे जास्त प्रयत्न करण्याविषयीं श्रुतीनें आज्ञा करणें शक्य नाहीं. कारण ' नियोग करण्याला[2] अयोग्य असें ब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे ' असें ज्ञान ज्या मनुष्याला झालें आहे तो शास्त्राचा विषय होत नाहीं. परंतु ज्या उपासनांचें अभ्युदय[3] हें फल आहे त्यांच्या संबंधानें असा विचार प्राप्त होतो कीं उपासकानें कांहीं काळपर्यंत ज्ञानक्रियेची आवृत्ति करून थांबावें किंवा त्यानें जन्मभर ज्ञानक्रियेची आवृत्ति करावी. मग तुझें काय म्हणणें आहे ? ( पूर्वपक्षी म्हणतो:—माझें म्हणणें असें कीं ) कांहीं काळपर्यंत ज्ञानक्रियेची आवृत्ति करून मग तिचा त्याग करावा. कारण एवढ्यानेंच आवृत्तियुक्त उपासनांचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींचा अर्थ सिद्ध होत आहे[4].

---

१ ज्याप्रमाणें ' सडणें ' ही क्रिया ' तांदूळ स्वच्छ होणें ' ह्या कर्मामध्यें पर्यसित होते म्हणजे तांदूळ स्वच्छ झाले असतां ती समाप्त होते, त्याप्रमाणेंच उपासना ह्या तत्त्वज्ञानामध्यें पर्यवसित होतात, म्हणजे तत्त्वज्ञान झालें असतां त्या समाप्त होतात असें असल्यामुळें.

२ कोणतेंही एखादें कृत्य करण्याविषयीं योजना करण्याला.

३ ' स्वर्ग वगैरे लोक प्राप्त होणें ' असा उत्कर्ष.

४ पहिल्या अधिकरणामध्यें सांगितल्याप्रमाणें ' आवृत्ति करावी ' ही गोष्ट जरी श्रुतीवरून सिद्ध होत आहे, तरी आमरणांत आवृत्ति केली पाहिजे असें सिद्ध होत नाहीं. तेव्हां कांहीं थोडा वेळपर्यंत आवृत्ति करून पुढें त्या उपासनेचा त्याग केला तरी आवृत्ति सांगणारी श्रुति बाधित होत नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:---येथें आमरणांतच ज्ञानक्रियेची आवृत्ति केली पाहिजे. कारण शेवटल्या ज्ञानक्रियेच्या योगानेंच (त्या उपासनांचीं ) अदृष्ट फलें प्राप्त होतात. कारण ज्यांचा जन्मांतरी उपभोग घ्यावयाचा आहे अशीं फलें देणारीं जीं कर्में त्यांना देखील स्वत:चीं फलें देण्याला मरणकालीं त्या फलांना अनुरूप अशा भावनारूप ज्ञानांची जरुरी लागते असें पुढील श्रुतींवरून समजतें:---'(मरणकालीं आत्मा हा) वासनायुक्त होतो, आणि वासनायुक्त अशाच फलाप्रत जातो ' ( बृ. ४।४।२० ); '( मरणकालीं ) जो विषय त्याच्या मनांत असतो त्यासह तो प्राणाप्रत जातो; प्राण हा तेजानें युक्त होऊन आत्म्यासहवर्तमान वासनेला अनुरूप अशा लोकाप्रत ( त्या आत्म्याला ) नेतो ' (प्र. ३।१०) इत्यादि. तृणजलूकेच्या दृष्टांतावरूनही ( बृ. ४।४।३ पहा ) हेंच समजतें. आतां या उपासनांना (स्वत:च्या) स्वरूपाच्या आवृत्तींशिवाय दुसऱ्या कोणत्या भावनारूप ज्ञानाची मरणकालीं जरूर लागणार ? तेव्हां ज्या उपासनांचें ' प्राप्त होणाऱ्या फलांच्या भावना ' हें स्वरूप आहे त्यांच्या संबंधानें आमरणांतच आवृत्ति केली पाहिजे. याच गोष्टीला अनुलक्षून ' जो जो संकल्प करून हा ह्या लोकांतून जातो ' ( श. ब्रा. १०।६।३।१ ) ही श्रुति ' मरणकालीं देखील ज्ञानक्रियेची अनुवृत्ति असते' असें दाखवितें. पुढील स्मृतीहि असेंच सांगतात:—' हे कुंतिपुत्रा, जो जो विषय स्मरून तो शेवटीं ( आपलें ) शरीर टाकतो, त्या त्या ( विषया— ) प्रतच तो सदोदित भावनायुक्त होऊन जातो ' ( भ. गी ८।६ ); ' मरणकालीं स्थिर मनानें ' ( भ. गी. ८।१०). शिवाय, ' त्यानें अंतकालीं या तीन गोष्टींचें स्मरण करावें ' ( छां. ३।१७।६ ), ही श्रुति ' मरणकालीं देखील कांहीं कर्तव्य उरलें आहे ' असें सांगते. ( १२ )

[ आतां येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तेरावें एकच सूत्र आहे. सारांश:—( सूत्र० १३ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं मनुष्याला ब्रम्हविद्या प्राप्त झाली तरी त्याच्या पापकर्माचा नाश होत नाहीं. कारण

५ मरणकालीं केल्या जाणाऱ्या.

६ अ. ३ पा. १ सू. १ टी. १९ पहा.

७ ज्याप्रमाणें कर्माला जन्मांतरीं फल देण्याकरतां मरणकालीं होणाऱ्या वासनेची जरूर लागते, त्याप्रमाणें उपासनेलाही जन्मांतरीं फल देण्याकरतां मरणकाली होणाऱ्या वासनेची जरूर लागते. आतां उपासना ही वासनारूपच असल्यामुळें मरणकालीं होणारी जी वासना ( म्हणजे एकप्रकारचें ज्ञान ) ती उपासनाच होय. तेव्हां उपासनेला फल देण्याकरतां मरणकालच्या उपासनेची जरूर लागते असें मानलें पाहिजे. यावरून अर्थातच आमरणांत उपासनेची आवृत्ति केली पाहिजे असें सिद्ध होतें.

८ तीन मंत्रांचें. ( १ ) तुझा क्षय नाहीं, ( २ ) तूं स्वरूपापासून भ्रष्ट नाहीस, ( ३ ) तूं प्राणाचें सूक्ष्मतत्त्व आहेस, हे तीन मंत्र होत. सूर्य हें प्राणाचें आधिदैविक रूप आहे. त्याला उद्देशून ह्या तीन मंत्रांचा मरणकालीं जप करावा असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

'कर्माच्या अंगीं आपलें फल देण्याची शक्ति आहे ' ही गोष्ट श्रुतीवरून सिद्ध होत असल्यामुळें ' फलाचा उपयोग झाल्याशिवाय कोणतेंही कर्म नष्ट होत नाहीं ' असें मानावें लागतें. स्मृतीमध्येंही असेंच सांगितलें आहे. प्रायश्चित्तानें सुद्धां कर्मांचा नाश होत नाहींच. तीं कांहीं निमित्तानें सांगितलीं असल्यामुळें करावीं मात्र लागतात असें समजावें. आतां कदाचित् प्रायश्चित्ताच्या योगानें पापकर्मांचा नाश संभवेल. कारण त्यांचा उद्देशच तो आहे. पण ब्रह्मविद्येचा मात्र तो उद्देश नसल्यामुळें तिच्या योगानें पापकर्मांचा मुळींच नाश होणार नाहीं. तेव्हां त्या कर्माच्या फलाचा उपयोग झाला म्हणजे मग पुढें मनुष्याला मोक्ष प्राप्त होतो असें मानलें पाहिजे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' ब्रह्मविद्या प्राप्त झाल्याबरोबर पापकर्मांचा नाश होतो ' असें छांदोग्य वगैरे श्रुतींवरून सिद्ध होतें. आतां जरी कर्माच्या अंगीं आपलें फल देण्याची शक्ति आहे, तरी तिचा ब्रह्मविद्येच्या योगानें प्रतिबंध होतो. तसेंच ' प्रायश्चित्तानें देखील पापकर्माचा नाश होतो ' असें श्रुतिस्मृतीवरून समजतें. तसेंच ' पापकर्माचा नाश होणें हा सगुणब्रह्मविद्येचा उद्देश आहेच. निर्गुणब्रह्मविद्येचा जरी तो उद्देश नाहीं तरी तेथें ' अकर्ता जो आत्मा तोच मी आहें ' असें ज्ञान होत असल्यामुळे अर्थांतच ' पापकर्माचा नाश होतो ' ही गोष्ट सिद्ध होते. आणि यावरूनच ' पुढेंहि त्याच्या हातून पापकर्म होत नाहीं ' असें समजावें. एकंदरींत ' ब्रह्मविद्या प्राप्त झाली असतां तत्क्षणीं सर्व पापकर्मांचा नाश होतो हें सिद्ध झालें. ]

## तदधिगमे पूर्वाघयोरश्लेषविनाशौ तद्व्यपदेशात् ॥ १३ ॥

### १३ तें[1] प्राप्त झालें असतां पुढल्या आणि मागल्या पातकांचें अश्लेष[2] आणि नाश होतात. कारण ( श्रुतींत ) तसें सांगितलें आहे. ( ९ )

तिसऱ्या अध्यायाची पुरवणी येथें समाप्त झाली. आतां ब्रह्मविद्येच्या फलाविषयींच्या विचाराला सूत्रकार आरंभ करतात. येथें असा संशय येतो कीं ब्रह्म प्राप्त झालें असतां ' त्याच्या उलट ज्याचें फल आहे ' अशा दुरितांचा[3] क्षय होतो किंवा नाहीं. मग तुझें काय म्हणणें आहे? (पूर्वपक्षी म्हणतो:—माझें म्हणणें असें कीं ) कर्माचा ' फल देणें ' हा उद्देश असल्यामुळें फल दिल्याशिवाय दुरिताचा क्षय होऊं शकत नाहीं. आतां दुरिताला फल देण्याची शक्ति आहे असें श्रुतीवरून

---

१ ब्रह्म.

२ अनुत्पत्ति.

३ पापकर्माचा. संसारांत पडणें हें पापकर्माचें फल आहे आणि हें फल ब्रह्मप्राप्तीच्या उलट आहे. कारण ब्रह्मप्राप्ति झाली असतां मनुष्य कधींही संसारांत पडत नाहीं.

समजतें. कारण जर तें[4] फलभोगावांचूनच नष्ट होईल तर श्रुति झुगारून दिल्यासारखी होईल. शिवाय, ' कर्माचा[5] क्षय होत नाहीं ' असें स्मृतीही सांगते. शंकाः—असें मानलें असतां प्रायश्चित्तांचा उपदेश व्यर्थ आहे असें म्हणावें लागेल.[6] उत्तरः—हा दोष येत नाहीं. कारण घर जळलें असतां जी इष्टि सांगितली आहे ती जशी नैमित्तिक[7] आहे, तशीं प्रायश्चित्तें देखील नैमित्तिकच आहेत[8] असें म्हणतां येतें. शिवाय, प्रायश्चित्तांचा अनर्थ[9] प्रसंगीं विधि सांगितला असल्यामुळें तीं त्या अनर्थाचा नाश करण्याकरतां सांगितलीं आहेत असें म्हणतां येईल. परंतु ब्रह्मविद्येचा असा[10] विधि सांगितला नाहीं. शंकाः—ब्रह्मवेत्त्याच्या कर्मांचा क्षय होतो असें मानलें नाहीं तर त्यांना त्या कर्मांचीं फलें अवश्य भोगिलीं पाहिजेत, आणि मग अशा रीतीनें त्यांना मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं. उत्तरः—हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण कर्मांच्या फलांप्रमाणें मोक्ष हा देश, काल आणि कारण यांच्यावर अवलंबून प्राप्त होऊं शकेल.[11] तेव्हां यावरून ब्रह्म प्राप्त झालें असतां दुरिताची निवृत्ति होत नाहीं असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—तें प्राप्त झालें असतां म्हणजे ब्रह्म प्राप्त झालें असतां पुढल्या आणि मागल्या पातकाचे अश्लेष आणि नाश होतात; म्हणजे पुढल्या पातकांचा अश्लेष होतो आणि मागल्या पातकांचा नाश होतो. कशावरून? तसें सांगितलें आहे यावरून. ब्रह्मविद्येच्या प्रकरणामध्यें ज्यांचा भविष्यकालीं संबंध होण्याचा संभव आहे अशा दुरितांचा ज्ञानी मनुष्याशीं संबंध होत नाहीं असें श्रुति सांगते. उदा० ' ज्याप्रमाणें कमलाच्या पानाला उदक चिकटत नाहीं, त्याप्रमाणें

---

४ पापकर्म.

५ ज्याच्या फलाचा उपभोग झालेला नाहीं अशा कर्माचा.

६ कारण ' कोणत्याहि कर्मानें आपलें फल दिल्याशिवाय त्याचा नाश होत नाहीं ' असें मानलें असतां मनुष्यानें प्रायश्चित केलें तरी पापकर्माचा नाश होणार नाहींच.

७ ' घर जळलें ' एवढ्याच विशेष कारणामुळें करावयाची आहे.

८ ' आपल्या हातून वाईट कर्म घडलें ' एवढ्याच विशेष कारणामुळें करावयाचीं आहेत. तेव्हां त्या प्रायश्चित्तांपासून पापकर्माचा नाश होतो असें सिद्ध होत नाहीं. आतां त्या प्रायश्चित्ताचें फल कोणतें असें म्हणाल तर पुण्य वगैरे हें होय अशी कल्पना करावी असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

९ ब्रह्महत्या वगैरे अनर्थकारक गोष्टी घडल्या असतां त्या प्रसंगीं.

१० ' पापकर्म घडलें असतां ब्रह्मविद्या प्राप्त करून घ्यावी ' असा.

११ ज्याप्रमाणें कर्माचें फल कर्म केल्यांबरोबर लागलीच तेथें मिळत नाहीं, तर कांहीं काल गेल्यानंतर व स्वर्ग वगैरे विशिष्ट देशामध्यें मिळतें, त्याप्रमाणें ब्रह्मविद्येचें फलही कर्मांचा नाश झाल्यानंतर मिळेल.

जो असें[12] जाणतो त्याला पापकर्म चिकटत नाहीं' ( छां० ४।१४।३ ). तसेंच, पूर्वी सांचलेल्या पातकांचा नाश होतो असें देखील श्रुति सांगते. उदा० 'ज्याप्रमाणें इषीकेचा[13] शेंडा अग्नींत टाकला असतां जळून जातो, त्याप्रमाणें ह्याचीं सर्व पापें जळून जातात' ( छां० ५।२४।३ ). 'कर्मांचा क्षय होतो' असें पुढील दुसऱ्या श्रुतीमध्येंही सांगितलें आहे:— 'तो कार्यकारणरूप ( आत्मा ) पाहिला असतां हृद्याच्या ग्रंथी[14] भग्न होतात, सर्व संशय छिन्न होतात, आणि याचीं कर्मे क्षीण होतात' ( मुं. २।२।८ ).

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं 'ज्यांचीं फलें भोगिलीं नाहीं अशा कर्मांचा क्षय होतो असें मानलें तर शास्त्र व्यर्थ होईल'; त्यावर **उत्तरः**—हा दोष येत नाहीं. कारण 'कर्मांना फल देण्याची शक्ति आहे' ही गोष्ट आम्ही नाकबूल करीत नाहीं. त्यांना ती शक्ति आहेच. परंतु आम्ही इतकेंच म्हणतों कीं, ती शक्ति विद्या[15] वगैरे इतर कारणांच्या योगानें प्रतिबन्द्ध होते. शक्तीचें अस्तित्वमात्र दाखविण्याचें शास्त्राचें काम आहे[16]; तिचा प्रतिबंध आणि अप्रतिबंध हें दाखविण्याचें काम नाहीं. तसेंच, 'कर्मांचा क्षय होत नाहीं' ही स्मृति देखील सामान्यनियमाचेंच प्रतिपादन करते[17]; कारण कर्म हें फलाच्या भोगाकरतां असल्यामुळें त्या फलाचा भोग झाल्यावांचून तें क्षीण होत नाहीं. परंतु प्रायश्चित्त वगैरेंच्या योगानें दुरिताचा क्षय होणें हें इष्टच आहे असें 'जो अश्वमेध यज्ञ करतो आणि जो असें जाणतो तो सर्व पातकांना तरून जातो, तो ब्रह्महत्त्येला तरून जातो' (तै. ५।३।१२।१) इत्यादि श्रुति-स्मृतींवरून समजतें. आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं 'प्रायश्चित्तें हीं नैमित्तिकच होतील'; तर ते देखील बरोबर नाहीं. कारण ज्या अर्थी अनर्थप्रसंगीं त्याचा विधि सांगितला आहे, त्याअर्थी 'अनर्थांचा नाश' हेंच त्यांचें फल आहे असें मानतां येतें; तेव्हां त्यांना दुसरें फल आहे असें मानणें बरोबर नाहीं.

---

१२ एक ब्रह्म आहे, दुसरें कांहीं नाहीं असे.

१३ मोळांतल्या बारक्या काडीचा.

१४ वासनारूप ग्रंथी.

१५ ब्रह्मविद्या.

१६ 'अमुक कर्माचें अमुक फल आहे' असें सांगणाऱ्या शास्त्राचें 'त्या कर्माला तें फल देण्याची शक्ति आहे' इतकेंच सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे. तें फल अवश्य मिळतेंच अशी खात्री शास्त्र देत नाहीं. तात्पर्य—त्या शक्तीचा कोणी प्रतिबंध केला नाहीं तर फल मिळतें, नाही तर मिळत नाही असें समजावें.

१७ म्हणजे 'कर्माचा क्षय होत नाहीं' ह्या पूर्वपक्ष्यानें दिलेल्या स्मृतीमध्यें 'कर्माचा क्षय होत नाहीं' ही जी गोष्ट सांगितली आहे तो सामान्य नियम आहे, सार्वत्रिक नियम नाहीं असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

आतां जें आणखी पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे, कीं 'प्रायश्चित्तांच्या विधींप्रमाणें विद्येचा विधि हा दोषक्षयाला अनुलक्षून सांगितला नाहीं'; त्यावर आमचें उत्तरः— सगुणविद्यांच्या ठिकाणीं हा विधि सांगितलाच आहे. त्यांच्यामध्यें जो वाक्यशेष आहे त्यांत 'विद्यायुक्त मनुष्याला ऐश्वर्य प्राप्त होतें आणि त्याचीं पापें निवृत्त होतात' असें सांगितलें आहे. आतां येथें हीं दोन्हीं फलें विवक्षित नाहींत असें मानण्याला कांहीं कारण नाहीं. म्हणून या विद्यांचें पापनिवृत्तिपूर्वक ऐश्वर्यप्राप्ति हें फल आहे असें निश्चित होतें. आतां निर्गुणविद्येच्या ठिकाणीं जरी असला विधि सांगितला नाहीं, तरी 'आत्म्याला कर्तृत्व नाहीं' या ज्ञानापासून कर्मांचा नाश सिद्ध होतो.[१८] आतां (सूत्रांतील) 'अश्लेष' हा शब्द 'भविष्यकालच्या कर्मांचें ब्रह्मवेत्त्याला कर्तृत्वच नाहीं' असें दाखवितो. आणि अतीत[१९]कालाच्या कर्मांचें जरी त्याला मिथ्याज्ञानाच्या योगानें जणूंकाय कर्तृत्व प्राप्त झालें होतें, तरी विद्येच्या सामर्थ्यामुळें मिथ्याज्ञान निवृत्त झालें म्हणजे त्या (अतीत) कर्मांचा देखील नाश होतो. हीच गोष्ट (सूत्रांतील) 'नाश' शब्द दाखवितो. 'पूर्वीं सिद्ध असलेलें जें कर्तृत्व आणि भोक्तृत्व त्याच्या उलट असलेलें आणि तिन्ही कालीं कर्तृत्वरहित आणि भोक्तृत्वरहित अशा स्वरूपाचें जें ब्रह्म तें मी आहें; याच्या पूर्वींही मी कर्ता किंवा भोक्ता नव्हतों, आतांही नाहीं; आणि पुढेंही होणार नाहीं' असें ज्ञान ब्रह्मवेत्त्याला होतें. आणि अशा रीतीनेंच मोक्ष संभवतो. कारण असें मानलें नाहीं तर कर्में हीं अनादिकालापासून प्रवृत्त झालीं असल्यामुळें त्यांचा क्षय होणार नाहीं; व त्यामुळें मोक्ष प्राप्त होणार नाहीं. आतां कर्मांच्या फलांप्रमाणें मोक्ष हा देश, काल आणि कारणें यांवर अवलंबून असूं शकत नाहीं. कारण तसें मानलें तर तो अनित्य होईल. शिवाय, 'ज्ञानाचें फल प्रत्यक्ष नसणें' हें जुळत नाहीं.[२०] तेव्हां यावरून ब्रह्म प्राप्त झालें असतां दुरिताचा क्षय होतो हें सिद्ध झालें. (१३)

[ आतां येथून दहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें चवदावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. १४) ब्रह्मविद्या प्राप्त झाली असतां मनुष्याच्या पुण्यकर्मांचाही नाश होतो. कारण पापकर्मांच्या नाशाचीं जीं कारणें पूर्वींच्या अधिकरणामध्यें दाखविलीं आहेत, तीं सर्व येथेंही लागूं पडतात. तसेंच 'पुढें त्याच्या हातून पापकर्माप्रमाणें पुण्यकर्मही होत नाहीं' असें समजावें. कारण 'ब्रह्मविद्या प्राप्त झालेल्या मनुष्याला पुण्य आणि पाप या दोन्ही प्रकारच्या कर्मांची योग्यता सारखीच आहे' असें

---

१८ कारण जर आत्म्याला कर्तृत्व नाहीं तर आत्मा कर्म करीतच नाहीं. तेव्हां पूर्वी झालेलें कर्म मी केलें अशी त्याची बुद्धि नसल्यामुळें अज्ञानावस्थेंत केलेलें कर्म फुकटच झाल्यासारखें झालें. तेव्हां अर्थातच ज्ञानी मनुष्याच्या कर्मांचा नाश होतो असें सिद्ध झालें.

१९ भूतकालच्या.

२० कारण 'मी ब्रह्मच आहें असा अनुभव होणें' हें जें ज्ञानाचें फल तें प्रत्यक्षच आहे.

श्रुतीवरून सिद्ध होतें. आतां ज्या कांहीं श्रुतींमध्यें ब्रम्हविद्येच्या प्रकरणांत नुसताच पापशब्द घातला आहे, तेथें देखील त्या शब्दाची लक्षणा करून दोन्ही प्रकारचीं कर्में घ्यावीत. कारण पुण्यकर्म जरी झालें तरी तें देखील ब्रम्हविद्येपेक्षां निकृष्टच असल्यामुळें पापकर्मासारखेंच गणलें जातें. छांदोग्यश्रुतीमध्यें तर एका ठिकाणीं पुण्यकर्माला पापशब्द लावला आहे ही गोष्ट तेथें प्रकरणावरून स्पष्टच दिसून येते. ]

## इतरस्याप्येवमसंश्लेषः पाते तु ॥ १४ ॥

### १४ इतरांचा[१] देखील अशा रीतीनें अश्लेष होतो. ( आणि अशा रीतीनें शरीर ) पडतांच ( मुक्ति मिळते. ). (१०)

मागील अधिकरणामध्यें बंधाला कारणभूत अशीं जीं स्वाभाविक पातकें आहेत, त्यांचे अश्लेष आणि नाश हे शास्त्रांत सांगितल्यावरून ज्ञानामुळें होतात असें प्रतिपादन केलें. आतां धर्म[२] हा शास्त्रांत सांगितला असल्यामुळें त्याचा शास्त्रांत सांगितलेल्या ज्ञानाशीं विरोध नाहीं[३] अशी शंका घेऊन त्या शंकेचें निराकरण करण्याकरतां मागील अधिकरणांत दिलेल्या युक्तीचा येथें सूत्रकार अतिदेश करतात. ज्ञानी[४] मनुष्याच्या संबंधानें इतरांचें म्हणजे पुण्यकर्मांचें देखील अशारीतीनें म्हणजे पापकर्मांच्याप्रमाणें अश्लेष आणि नाश हे होतात. कशावरून ? अशावरून कीं तीं कर्में देखील आपल्या फलांचीं उत्पादक असल्यामुळें तीं ज्ञानाच्या फलाला प्रतिबंध करूं लागतील. शिवाय, ' हा खरोखर दोघांनाही तरून जातो[४] ' ( बृ० ४।४।२२ ) इत्यादि श्रुतींमध्यें दुष्कृतांप्रमाणें[५] सुकृतेंही[६] नाश पावतात असें सांगितलें आहे. शिवाय " ' आत्मा कर्ता नाहीं ' या ज्ञानापासून कर्मांचा क्षय होतो " ही गोष्ट सुकृत आणि दुष्कृत या दोहोंनाही सारखीच आहे. शिवाय, ' ह्याचीं[७] कर्में क्षय पावतात ' ( मुं० २।२।८ ) या श्रुतीमध्यें कांहीं विशेष सांगितला नाहीं[८]. आतां जेथें केवळ पापकर्मांचाच

---

१ ' पापकर्मांशिवाय इतरांचा म्हणजे पुण्यकर्मांचा.

२ पुण्यकर्म.

३ तेव्हां आत्मज्ञान झालें असतांही पुण्यकर्मांचा नाश होणार नाहीं.

४ ज्ञानी मनुष्य हा पुण्यकर्म आणि पापकर्म या दोघांनाही तरून जातो. ' आत्मज्ञान झालें असतां दोन्ही प्रकारच्या कर्मांचा नाश होतो ' असें या श्रुतीचें तात्पर्य होय.

५ पापकर्मांप्रमाणें.

६ पुण्यकर्मेंही.

७ ज्ञानी मनुष्याचीं.

८ म्हणजे ' पापकर्मेंच तेवढें क्षय पावतें ' असें विशेष रीतीनें सांगितलें नाहीं.

श्रुतीनें निर्देश केला आहे तेथें त्या शब्दानें पुण्यकर्माचें देखील ग्रहण होतें असें समजावें. कारण पुण्यकर्माचें फल देखील ज्ञानाच्या फलापेक्षां निकृष्टच आहे. शिवाय श्रुतीमध्यें 'पाप' हा शब्द 'पुण्य' या अर्थीही योजिला आहे. उदा०— 'दिवस आणि रात्र हीं या सेतूंला[10] तरून जात नाहींत[11]' (छां० ८।४।१) या ठिकाणीं दुष्कृतां-बरोबर सुकृतांचा देखील उपक्रम करून 'सर्व पापें ह्यापासून निवृत्त होतात' (छां० ८।४।१) या वाक्यांत प्रकृत जें पुण्य त्या अर्थीही पापशब्दाचा सामान्यरीतीनेंच श्रुतीनें प्रयोग केला आहे[12]. 'आणि अशा रीतीनें शरीर पडतांच' यांतील 'च' शब्द 'अवधारण' या अर्थी (सूत्रकारांनीं) घातला आहे. अशा रीतीनें बंधाला कारणभूत जे धर्म आणि अधर्म त्यांचे विद्येच्या सामर्थ्यामुळें अश्लेष आणि विनाश होतात असें सिद्ध झालें असल्यामुळें 'ज्ञानी मनुष्याला शरिर पडतांच मुक्ति मिळते' असें सूत्रकार निश्चित करतात. (१४)

[ आतां येथून अकराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें पंधरावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. १५) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ब्रह्मविद्या प्राप्त झाली असतां जो मनुष्याच्या कर्माचा नाश होतो तो सर्वांचाच होतो, म्हणजे ज्या कर्मांच्या फलाचा उपयोग झालेला नाहीं त्यांचाही होतो. आणि ज्यांच्या फलाचा उपभोग सुरू झाला आहे त्यांचाही होतो. कारण त्यामध्यें 'अमक्याच कर्माचा नाश होतो' असें मानण्याला कांहीं प्रमाण नाहीं. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्या कर्मांच्या फलाचा उपभोग सुरू झाला आहे त्यांचा नाश होत नाहीं. तर मनुष्याला ज्ञान झालें तरी सुद्धां तो उपभोग संपेपर्यंत तीं कर्में शिल्लक राहतात. म्हणूनच कांहीं वेळपर्यंत त्याला शरीरधारण करावें लागतें. म्हणूनच श्रुतीमध्यें ब्रह्मविद्या प्राप्त झाल्यानंतर मोक्ष प्राप्त होण्याला शरीर पडण्याची मुदत सांगितली आहे. जर सर्वत्र कर्मांचा नाश होईल तर ब्रह्मज्ञान झाल्याबरोबर मनुष्य मुक्त होत असल्यामुळें श्रुतीमध्यें सांगितलेली ही मुदत जुळणार नाहीं. ज्याप्रमाणें धनुष्याला बाण जोडून त्याची प्रत्यंचा ओढली असतांही जोंपर्यंत बाण सुटला नाहीं तोंपर्यंत तो आवरतां येतो. पण एकादां कां

---

९ कमी योग्यतेचेंच.

१० आत्मरूपी सेतूला.

११ म्हणजे दिवस आणि रात्र हे 'आत्मा अमुक काळपर्यंत आहे' अशा रीतीनें आत्म्याची कालासंबंधानें इयत्ता दाखवूं शकत नाहींत. तसेंच, 'जरा, मृत्यु, शोक, सुकृत आणि दुष्कृत हीं देखील या सेतूला तरून जात नाहींत (म्हणजे याला प्राप्त होत नाहींत)' असें या श्रुतीमध्यें पुढें वाक्य आहे.

१२ ह्या 'पाप' शब्दानें मागील श्रुतींत सांगितलेल्या दिवस, रात्र, जरा वगैरे सर्वांचें ग्रहण केलें जातें. त्यामध्यें पुण्यही आहे.

बाण सुटला म्हणजे मात्र त्याच्या अंगीं जितका वेग आहे तितका तो जातोच, आणि आपलें कार्य करतोच. त्याप्रमाणें येथें ब्रह्मज्ञान झालें असतांनाहि कर्मानें आपलें फल देण्याला आरंभ केला असल्यामुळें त्या कर्माचा जितका वेग आहे तितकें तें आपलें फल देणारच. म्हणूनच ‘ ज्ञानी मनुष्याला कांहीं वेळपर्यंत देहधारण करावें लागतें ’ असें समजावें. तात्पर्य ‘ ज्या कर्मांच्या फलांचा उपभोग सुरू झाला आहे, त्यांचा ब्रह्मविद्येच्या योगानेंसुद्धां नाश होत नाहीं ’ असें सिद्ध झालें. ]

## अनारब्धकार्ये एव तु पूर्वे तदवधेः ॥ १५ ॥

**१५ परंतु ज्यांचीं कार्यें उत्पन्न झालीं नाहींत[1] अशाच मागील (कर्मांचा नाश होतो). कारण (श्रुतीनें) (त्या मोक्षाचा) अवधि नियमित केला आहे. (११)**

मागील दोन अधिकरणांमध्यें सुकृतदुष्कृतांचा ज्ञानामुळें नाश होतो असें निश्चित केलें. आतां तो नाश सामान्यरीतीनें ‘ ज्यांचीं कार्यें उत्पन्न झालीं आहेत[2] आणि ज्यांचीं कार्यें उत्पन्न झालीं नाहींत ’ अशा दोन्ही कर्मांचा होतो किंवा विशेषरीतीनें ज्यांचीं कार्यें उत्पन्न झालीं नाहींत अशाच कर्मांचा होतो या गोष्टीचा विचार कर्तव्य आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें कीं ‘ हा खरोखर दोघांनाही तरून जातो ’ ( बृ० ४।४।२२ ) इत्यादि श्रुतींमध्यें कांहीं विशेष सांगितला नसल्यामुळें सामान्यरीतीनें दोन्ही कर्मांचा नाश होतो.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर करतातः—परंतु ज्यांचीं कार्यें उत्पन्न झालीं नाहींत अशाच कर्मांचा ( नाश होतो ). ( याचा अर्थः — ) फल देण्यास प्रवृत्त न झालेलीं अशीं जीं सुकृत दुष्कृतें मागील इतर जन्मीं संचित झालेलीं[3] आहेत, तसेंच, जीं या जन्मींही ज्ञान उत्पन्न होण्यापूर्वी संचित झालीं आहेत, त्या दोघांचाच ज्ञानप्राप्तीच्या योगानें नाश होतो. परंतु ज्यांचीं कार्यें उत्पन्न झालीं आहेत आणि फलें अर्धीं उपभोगिलीं आहेत म्हणजे ज्यांच्यापासून ब्रह्मज्ञानाचें आश्रयभूत असें हें सध्यांचें शरीर निर्माण झालें आहे त्यांचा ( ज्ञानप्राप्तीच्या योगानें नाश होत ) नाहीं. असें कशावरून ? अशावरून कीं ‘ त्याला शरीर पडेपर्यंतच काय तो विलंब आहे; मग ( लागलीच ) तो मुक्त होतो ’ ( छां० ६।१४।२ ) या श्रुतीनें मोक्षप्राप्तीचा ‘ शरीर

१ म्हणजे ज्या कर्मांच्या कार्यांच्या ( म्हणजे सुखदुःखांच्या ) उपभोगाला आरंभ झालेला नाहीं ( म्हणजे जीं कर्में आपलें फल देऊं लागलीं नाहींत ).

२ म्हणजे जीं कर्में आपलें फल देऊं लागलीं आहेत.

३ संचित झालेलीं म्हणजे सांचलेलीं.

पडणें ' हा अवधि नियमित केला आहे. असें नसतें तर, म्हणजे ज्ञानाच्या योगानें सर्व कर्मांचा नाश झाला असतां तर हें शरीर पुढें राहण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळें ज्ञान प्राप्त झाल्याबरोबरच ( मनुष्याला ) मोक्ष मिळाला असता; मग ' त्याला शरीर पडण्याची वाट पाहावी लागते ' असें श्रुतीनें सांगितलें नसतें. शंकाः—' आत्मा कर्ता नाहीं ' हें ज्ञान स्वभावतःच कर्मांचा नाश करते, मग ' तें कांहीं कर्मांचा नाश करतें, व कांहींची उपेक्षा करतें ' असें कसें म्हणतां येईल ? कारण अग्नीचा बीजांशीं संयोग सारखाच असतांना ' कांहीं बीजांची शक्ति नष्ट होते व कांहींची होत नाहीं ' असें मानणें शक्य नाहीं. उत्तरः—ज्यांचें कार्य उत्पन्न झालें आहे अशा कर्मसंग्रहाचा आश्रय केल्यावांचून ज्ञान उत्पन्न होऊं शकत नाहीं[४]. आणि त्या कर्मसंग्रहाचा एकदां आश्रय केला म्हणजे कुंभाराच्या चाकाप्रमाणें त्या कर्मसंग्रहाला जो वेग दिला आहे त्याला मध्यें कांहीं अडथळा संभवत नसल्यामुळें तो वेग थांबेपर्यंत ज्ञानाला ( आपलें फल देण्यासाठीं ) वाट पाहिली पाहिजे. ' आत्मा कर्ता नाहीं ' हें ज्ञान देखील मिथ्याज्ञानाचा बाध करून कर्मांचा नाश करतें. परंतु मिथ्याज्ञानानें देखील दोन चंद्रांच्या ज्ञानाप्रमाणें मनावर कांहीं संस्कार उत्पन्न केल्यामुळें तें[५] बाधित झाल्यानंतर देखील कांहीं काळपर्यंत राहतेंच. शिवाय, ब्रह्मवेत्त्याचें शरीर कांहीं वेळपर्यंत राहतें किंवा नाहीं याविषयीं वाद करूं नये. कारण ' ब्रह्मज्ञान होणें आणि देह धारण करणें ' या ( दोन्ही ) गोष्टी एकाद्याला होतात असें स्वानुभवावरूनच त्याला समजणारें आहे. तेव्हां त्या गोष्टींचें दुसऱ्याला कसें निराकरण करतां येईल ? श्रुतिस्मृतींमध्यें ' स्थितप्रज्ञां[६]चें जें लक्षण सांगितलें आहे त्यामध्यें हीच गोष्ट स्पष्ट केली आहे. तेव्हां यावरून ज्यांचीं कार्यें उत्पन्न झालीं नाहींत अशा सुकृतदुष्कृतांचाच विद्येच्या सामर्थ्यामुळें क्षय होतो असा निर्णय झाला. ( १५ )

[ आतां येथून बाराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सोळावें आणि सतरावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांशः—( सू. १६ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं नित्य आणि काम्य अशा दोन्ही प्रकारच्या पुण्यकर्मांचा ब्रह्मविद्येच्या योगानें नाश होतो. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं अग्निहोत्र वगैरे जीं नित्यकर्में आहेत त्यांचा ब्रह्मविद्येच्या योगानें नाश होत नाहीं. ' ब्रह्मविद्येचें जें फल तेंच या नित्यकर्मींचें फल आहे ' असें समजावें. कारण बृहदारण्यकश्रुतीमध्यें तसें सांगितलें आहे.

---

४ जीवात्मा हा कोणत्या तरी शरीरामध्यें असतांनाच त्याला ज्ञान उत्पन्न होतें. आणि शरीर हें कर्मसंग्रहामुळेंच उत्पन्न होतें. तेव्हां अर्थातच कर्मसंग्रह हा ज्ञानाचें कारण असल्यामुळें कर्मसंग्रहाचा आश्रय केल्यावांचून ज्ञान उत्पन्न होत नाहीं हें सिद्ध झालें.

५ मिथ्याज्ञान.

६ ज्यांची प्रज्ञा म्हणजे बुद्धि आत्म्याच्या ठिकाणीं स्थिर झाली आहे तो ' स्थितप्रज्ञ ' म्हणजे आत्मज्ञानी होय. यावरून स्थितप्रज्ञाला शरीर असतें असें सिद्ध होतें.

आतां कर्म हें जरी मोक्षाचें कारण नव्हे, तरी ज्ञानानें युक्त असें कर्म हें मोक्षाचें कारण होऊं शकतें. आतां हें जें मोक्षाचें कारण आहे तें परंपरेनें आहे, म्हणजे कर्मापासून ज्ञान उत्पन्न होतें आणि त्यापासून मोक्ष प्राप्त होतो, म्हणूनच येथें कर्मशब्दानें ज्ञानाचें साधनीभूत असें ज्ञानाच्या पूर्वीचें कर्म घेतलें पाहिजे. कारण, ज्ञान झाल्यानंतर ‘ मी कर्ता नव्हें ’ अशी त्याची बुद्धि होत असल्यामुळें मुळींच त्याच्या हातून कर्म घडत नाहीं. आतां सगुणब्रह्म-विद्येमध्यें मात्र ज्ञान झाल्यानंतरही मनुष्याच्या हातून कर्म संभवतें. आणि तेंहि निष्काम बुद्धीनें केलें म्हणजे ज्ञानाला उपयोगीं पडतें. (सू. १७) आतां जें सकाम बुद्धीनें मनुष्यानें पुण्यकर्म केलें असेल त्याचा ब्रह्मविद्येच्या योगानें नाश होतो. आणि या कर्मासंबंधानेंच ‘ ज्ञानी मनुष्याचें पुण्यकर्म त्याचे मित्र लोक घेतात ’ ही श्रुति लावावी. ‘ काम्य कर्म हें विद्येच्या उपयोगीं पडत नाहीं ’ ह्या गोष्टीविषयीं पूर्वमीमांसा आणि उत्तरमीमांसा या दोन्ही शास्त्रांचें मत एकच आहे. ]

## अग्निहोत्रादि तु तत्कार्यायैव तद्दर्शनात् ॥ १६ ॥

### १६ परंतु अग्निहोत्र वगैरे ( कर्में ) त्या ( ज्ञाना- ) चेंच कार्य उत्पन्न करतात. कारण ( श्रुतींत ) तसें सांगितलेलें दृष्टीस पडतें. ( १२ )

पापकर्मांच्या अश्लेषविनाशांसंबंधानेंही अतिदेश केला आहे. आतां तो अतिदेश सर्व पुण्यकर्मांच्या अश्लेषविनाशासंबंधानें प्राप्त होतो किंवा नाहीं अशी शंका घेऊन सूत्रकार तिच्यावर उत्तर देतातः—‘ परंतु अग्निहोत्र वगैरे कर्में ’ इत्यादि. ‘ परंतु ’ हा शब्द शंकेचें निराकरण करतो, अग्निहोत्र वगैरे जीं नित्यकर्में वेदांत सांगितलीं आहेत तीं त्याचेंच कार्य उत्पन्न करतात; म्हणजे ज्ञानाचें जें कार्य तेंच या कर्मांचें कार्य आहे. असा अर्थ कशावरून ? ‘ त्या ह्या ( आत्म्या– ) ला ब्राह्मण लोक वेदाध्ययन, यज्ञ आणि दान यांच्या योगानें जाणूं इच्छितात ’ ( बृ. ४।४।२२ श्रुतींत तसें सांगितलें असल्यावरून. शंकाः—ज्ञान आणि कर्में यांचीं विजातीय कार्यें असल्यामुळें त्यांचें एक कार्य असूं शकत नाहीं. उत्तरः—हा दोष येत नाहीं. कारण दहीं आणि विष यांचीं ( अनुक्रमें ) जरी ज्वर आणि मरण हीं सामान्य कार्यें आहेत, तरी त्यांचा गूळ आणि विशेषप्रकारचे मंत्र यांच्याशीं संयोग झाला असतां त्यांच्यापासून तृप्ति आणि पुष्टि हीं दोन कार्यें उत्पन्न होतात असें दृष्टीस पडतें. त्याप्रमाणें कर्माचा ज्ञानाशीं संयोग झाला असतां त्यापासून देखील मोक्षरूपी कार्य उत्पन्न होऊं शकतें. शंकाः—मोक्ष हा उत्पन्न होण्यालायक पदार्थ नाहीं; मग तो कर्माचें कार्य आहे असें कसें म्हणतां ? उत्तर :—हा दोष येत नाहीं. कारण कर्म

---

१ ज्ञानाचें कार्य मोक्ष आणि कर्माचें कार्य संसार, अशीं त्यांचीं विजातीय कार्यें आहेत.

हें परंपरेनें मोक्षाला उपकारक होऊं शकतें; म्हणजे कर्म हें ज्ञानाला प्राप्त करून देऊनच परंपरेनें मोक्षाला कारण आहे असें गौण रीतीनें म्हणतां येतें. याकरितांच ज्ञान आणि कर्में हीं एकच कार्य उत्पन्न करतात असें जें म्हटलें आहे तें पूर्वींच्या कर्मासंबंधानें म्हटलें आहे असें समजावें. कारण, ब्रह्मवेत्त्याला पुढीलें[२] अग्निहोत्र वगैरे कर्में संभवत नाहींत. कारण, 'विनियोगाला अयोग्य असें ब्रह्म आत्मा आहे' हें ज्ञान शास्त्राच्या विषयाबाहेरील आहे. आतां, सगुण विद्यांमध्यें आत्म्याचें कर्तृत्व दूर होत नसल्यामुळें त्याला पुढील अग्निहोत्र वगैरे कर्में देखील संभवतात; आणि तीं कर्में फलाची इच्छा न धरतां केलीं म्हणजे त्यांना दुसरें कार्य नसल्यामुळें त्यांचा देखील विद्येशीं संबंध लावतां येतो. ( १६ )

आतां हे जे अश्लेष आणि विनाश सांगितले आहेत ते कोणत्या कर्मांना उद्देशून सांगितले आहेत, तसेंच, एका शाखेच्या लोकांनीं 'त्याचे पुत्र त्याची मिळकत घेतात, मित्र चांगलीं कर्में घेतात आणि शत्रू वाईट कर्में घेतात' या वाक्यांत जो विनियोग[१] सांगितला आहे तो कोणत्या कर्मासंबंधानें सांगितला आहे असें कोणी विचारील तर त्यावर सूत्रकार उत्तर देतात :—

**अतोऽन्यान्यपि ह्येकेषामुभयोः ॥ १७ ॥**

**१७ ह्यांहून दुसरींही ( चांगलीं कर्में आहेत. त्यांचाच ) कांहीं ( लोकांनीं विनियोग सांगितला आहे. त्यांच्याबद्दल ) दोघांचें-( ही ऐकमत्य आहे ). ( १२ )**

ह्यांहून म्हणजे अग्निहोत्र वगैरे जीं नित्य कर्में त्यांहून दुसरींही चांगलीं कर्में आहेत कीं जीं फलांची इच्छा न धरतां केलीं जातात त्यांचाच विनियोग एका शाखेंतील लोकांनीं 'मित्र चांगलीं कर्में घेतात' या वाक्यांत सांगितला आहे. आणि सूत्र १४ यामध्यें त्या कर्मांचेच पापकर्मा-(च्या अश्लेषविनाशांप्रमाणें) अश्लेष आणि विनाश सांगितले आहेत. आतां असल्या प्रकारचीं काम्य कर्में विद्येला उपकारक होत नाहींत याविषयीं जैमिनि आणि बादरायण या दोघांचेंही ऐकमत्य आहे. ( १७ )

[ आतां येथून तेराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें अठरावें एकच सूत्र आहे. सारांश :—( सू. १८ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं

---

२ ज्ञान झाल्यानंतर होणारीं.

१ कर्में घेण्याचें जें विधान केलें आहे.

मनुष्यानें ज्ञानपूर्वक केलेलें जें कर्म तेंच विद्येच्या उपयोगीं पडतें. कारण, ' ज्ञानरहित कर्मापेक्षां ज्ञानपूर्वक केलेलें कर्म अधिक चांगलें ' असें श्रुतिस्मृतींवरून समजतें. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' ज्ञानपूर्वक केलेलें कर्म अधिक चांगले आहे ' हें खरें, तथापि ' ज्ञानरहित कर्म हें सर्वथा विद्येला निरुपयोगीं आहे ' असें मात्र समजूं नये. कारण, ' कोणतेंही नित्यकर्म विद्येच्या उपयोगीं पडतें ' असें सामान्यतःच श्रुतीवरून सिद्ध होत आहे. ]

## यदेव विद्ययेति हि ॥ १८ ॥

## १८ ' जें कांहीं विद्येच्या योगानें ' ही श्रुति असेंच सुचविते. ( १३ )

मागील अधिकरणामध्यें असें सिद्ध केलें आहे कीं ' अग्निहोत्र वगैरे जीं नित्यकर्में आहेत तीं मुमुक्षूनें मोक्षप्राप्तीच्या उद्देशानें केलीं असतां तीं केलेल्या पातकांचा नाश करून तद्द्वारा सत्त्वशुद्धीला[1] साधनभूत होतात, आणि अशा रीतीनें मोक्षाला कारण जें ब्रह्मज्ञान तें प्राप्त करून देतात. तेव्हां तीं कर्में ब्रह्मविद्येपासून उत्पन्न होणारेंच कार्य उत्पन्न करतात.' आतां, अग्निहोत्र वगैरे कर्में हीं कर्माच्या अवयवांवर अवलंबून असलेल्या विद्येशीं संबद्ध आहेत आणि केवलही आहेत. ' जो असें जाणून यज्ञ करतो '; ' जो असें जाणून हवन करतो '; ' जो असें जाणून पठन करतो '; ' जो असें जाणून गायन करतो '; ' म्हणून जो असें जाणतो त्यालाच ब्रह्मा करावें ' ( छां. ४।१।७।१ ); ' म्हणून जो हें असें जाणतो आणि जो जाणीत नाहीं ते दोघेही कर्म करतात ' ( छां० १।१।१० ) इत्यादि श्रुतींवरून हीं कर्में विद्येशीं संबद्ध आहेत आणि केवलही आहेत असें समजतें. आतां, येथें असा संशय प्राप्त होतो कीं विद्येशीं संबद्ध अशीं जीं अग्निहोत्र वगैरे कर्में आहेत तींच मुमुक्षूला विद्या देऊन त्या विद्येचें कार्य उत्पन्न करतात, पण केवल अशीं जीं अग्निहोत्र वगैरे कर्में आहेत तीं त्या विद्येचें कार्य उत्पन्न करीत नाहींत, किंवा विद्येशीं संबद्ध आणि केवल अशीं दोन्ही प्रकारचीं अग्निहोत्र वगैरे कर्में सारखींच विद्येचें कार्य उत्पन्न करतात. संशयाचें कारण काय ? कारण असें कीं ' त्या ह्या आत्म्याला ते यज्ञाच्या योगानें जाणूं इच्छितात ' या श्रुतीमध्यें सामान्य रीतीनेंच यज्ञ वगैरे कर्में आत्मज्ञानाला अंगभूत आहेत असें सांगितलें आहे; आणि अग्निहोत्र वगैरे कर्में हीं विद्येशीं संबद्ध असलीं

---

१ अंतःकरणशुद्धीला.

२ तेव्हां यावरून ' कर्म हें विद्यायुक्त असो किंवा नसो, तें ब्रह्मविद्येचें कार्य उत्पन्न करतें ' असें समजतें.

म्हणजे त्यांना उत्कृष्टत्व प्राप्त होतें असें समजतें. मग तुझें काय म्हणणें आहे ? ( पूर्वपक्षी म्हणतोः—माझें म्हणणें असें आहे कीं ) विद्येशीं संयुक्त अशींच अग्निहोत्र वगैरे कर्में आत्मविद्येला अंगभूत होतात; विद्यारहित कर्में होत नाहींत. कारण, विद्यायुक्त कर्में हीं विद्यारहित कर्मांपेक्षां उत्कृष्ट असतात असें पुढील श्रुतींवरून आणि स्मृतींवरून समजतें:—'असें जाणणारा मनुष्य ज्या दिवशीं हवन करतो त्या दिवशींच तो पुनर्मरण जिंकतो ' ( बृ० १।५।२ ) इत्यादि; ' ज्या ज्ञानानें युक्त होऊन तूं कर्मबंधांतून सुटशील ' ( भ० गी० २।३९ ); ' हे धनंजया, कर्म हें ज्ञान-योगापेक्षां फार निकृष्ट आहे ' ( भ० गी० २।४९ ) इत्यादि.

या पूर्वपक्षावर उत्तरः—'जें कांहीं विद्येच्या योगानें ' इत्यादि. ज्याप्रमाणें विद्यायुक्त ब्राह्मण हा विद्याहीन ब्राह्मणापेक्षां उत्कृष्ट आहे, त्याप्रमाणें विद्यायुक्त अशीं अग्निहोत्र वगैरे कर्में हीं विद्याहीन अशा अग्निहोत्र वगैरे कर्मांपेक्षां उत्कृष्ट आहेत हें खरें आहे, तथापि, विद्याहीन अशा अग्निहोत्र कर्मांचा ( ज्ञानोत्पत्तीला ) मुळींच उपयोग होत नाहीं असें नाहीं. कशावरून ? ' त्या ह्या आत्म्याला यज्ञाच्या योगानें ते जाणूं इच्छितात ' या श्रुतींत सामान्य रीतीनेंच अग्निहोत्र वगैरे कर्में हीं विद्येला कारण आहेत असें सांगितलें आहे. शंकाः—ज्याअर्थीं विद्यायुक्त अशीं अग्निहोत्र वगैरे कर्में हीं विद्याहीन अशा अग्नि-होत्र वगैरे कर्मांपेक्षां उत्कृष्ट आहेत असें श्रुतीवरून समजतें, त्याअर्थीं अशा विद्याहीन अग्निहोत्र वगैरे कर्मांचा ' आत्मविद्येचें कारण ' या रूपानें मुळींच उपयोग होत नाहीं असें मानणें रास्त आहे. उत्तरः—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, विद्यायुक्त अशा अग्निहोत्र वगैरे कर्मांच्या ठिकाणीं विद्येसंबंधानें कांहीं एक विशेष प्रकारचें सामर्थ्य असल्यामुळें त्यांच्या ठिकाणीं आत्मज्ञानासंबंधानें एक विशेष प्रकारचें कारणत्व आहे, व विद्याहीन अशा अग्निहोत्र वगैरे कर्मांच्या ठिकाणीं तसलें कारणत्व नाहीं असें मानणें सयुक्तिक आहे. परंतु ' यज्ञाच्या योगानें ( ते ) जाणूं इच्छितात ' या श्रुतीमध्यें सामान्य रीतीनेंच अग्निहोत्र वगैरे कर्में हीं आत्मज्ञानाला अंगभूत आहेत असें सांगितलें असूनही तीं आत्मज्ञानाला अंगभूत नाहींत असें मानणें शक्य नाहीं, याच गोष्टीला अनुलक्षून ' जें कांहीं तो विद्या, श्रद्धा आणि उपनिषद् यांच्या योगानें करतो तेंच प्रबलतरं होतें ' ( छां० १।१।१० ) ही श्रुति विद्यायुक्त अशीं अग्निहोत्र वगैरे कर्में अधिक प्रबल आहेत असें सांगून त्या कर्मांना आपल्या कार्यासंबंधानें ज्यास्त सामर्थ्य

---

३ तेव्हां यावरून ' कर्म हें विद्यायुक्त असेल तरच तें ब्रह्मविद्येचें कार्य उत्पन्न करतें ' असें समजतें.

४ त्या त्या कर्मांमध्यें सांगितलेल्या ज्या भावना त्यांच्याशीं.

५ म्हणजे ' विद्यायुक्त अशींच कर्में ब्रह्मविद्येला कारण होतात ' असें विशेष रीतीनें सांगितलें नाहीं.

६ अ० ४ पा० १ सू. ६ टी. १६।१७।१८ पहा.

आहे असें सांगते, आणि त्यावरून विद्याहीन अशा त्याच कर्मांना त्या कार्यसंबंधानें थोडेंसें सामर्थ्य आहे असें सुचविते. आतां, कर्मांना सामर्थ्य असणें म्हणजे त्यांना आपलें कार्य उत्पन्न करण्याची योग्यता असणें. तेव्हां यावरून असें सिद्ध झालें कीं विद्यायुक्त आणि विद्याहीन अशीं जीं अग्निहोत्र वगैरे नित्यकर्में तीं दोन्ही प्रकारचीं कर्में मुमुक्षूनें मोक्षप्राप्तीच्या उद्देशानें ज्ञान उत्पन्न होण्यापूर्वीं या जन्मीं किंवा अन्यजन्मीं केलीं असतां तीं आपआपल्या सामर्थ्याप्रमाणें ब्रह्मप्राप्तीला अडथळा करणारीं जीं पातकें त्यांच्या नाशाला कारण होऊन तद्द्वारा ब्रह्मप्राप्तीला कारण होतात; आणि श्रवण, मनन, श्रद्धा[7], तत्परता[8] वगैरे जीं ( ब्रह्मप्राप्तीचीं ) अंतरंग कारणें आहेत त्यांच्या उपयोगीं पडून ( तद्द्वारा ) ब्रह्मविद्येचें कार्य उत्पन्न करतात. ( १८ )

[ आतां येथून चौदाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें एकोणिसावें एकच सूत्र आहे. सारांश:—( सू. १९ ) ज्या कर्मांच्या फलाच्या उपभोगाला आरंभ झाला आहे, त्या कर्मांचा ब्रह्मज्ञानानें नाश होत नाहीं; तर, फलाचा उपभोग झाल्यानंतरच त्याचा नाश होतो; आणि मग दुसरीं कोणतींहि कर्में त्याचीं शिल्लक राहिलीं नसल्यामुळें तो ज्ञानी मनुष्य मुक्त होतो असें छांदोग्य श्रुतीवरून सिद्ध होतें. ]

## भोगेन त्वितरे क्षपयित्वा संपद्यते ॥ १९ ॥

**१९ दुसऱ्या ( पुण्यपापां- ) चा उपभोगाच्या योगानें नाश करून—( च मुमुक्षु हा ब्रह्माप्रत ) प्राप्त होतो. ( १४ )**

ज्यांचें कार्य उत्पन्न झालें नाहीं अशा पापपुण्यांचा विद्येच्या सामर्थ्यामुळें क्षय होतो असें सांगितलें. आतां ज्यांचें कार्य उत्पन्न झालें आहे अशीं जीं दुसरीं पुण्यपापें आहेत त्यांचा उपभोगाच्या योगानें नाश करूनच ( मुमुक्षु हा ) ब्रह्माप्रत प्राप्त होतो असें पुढील श्रुतींवरून समजतें:—‘ जोपर्यंत तो ( शरीरापासून ) मुक्त होत नाहीं तोपर्यंतच काय तो त्याला विलंब आहे मग लागलींच तो ब्रह्माशीं एक होतो ’ ( छां० ६।१४।२ ); ‘ ब्रह्म असूनच तो ब्रह्मामध्यें लीन होतो ’ ( बृ० ४।४।६ ) इत्यादि. शंका:—तत्त्वज्ञान झालें तरी ज्याप्रमाणें देह पडण्यापूर्वीं ( ज्ञानी मनुष्याला ) भेदाचें ज्ञान[1] होतें, त्याप्रमाणें देह पडल्यानंतर देखील त्या द्विचंद्रदर्शन-

---

७ गुरुवाक्य आणि श्रुति यांवर विश्वास.

८ ब्रह्मविद्येच्या प्राप्तीविषयीं विशेष आसक्ति असणें

१ ज्याअर्थी ज्ञानी मनुष्य हा अज्ञानी मनुष्याप्रमाणेंच आहार विहार वगैरे व्यवहार करतो, त्याअर्थी त्या ज्ञानी मनुष्याला भेदाचें म्हणजे द्वैताचें ज्ञान असतें असें समजतें.

न्यायानें तें ज्ञान असूं शकेल. उत्तरः—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, ( देह पडल्यानंतर तें ज्ञान असण्याला ) कांहीं कारण नाहीं. कारण, ज्यांचा उपभोग घेण्याचा उरला आहे अशा कर्मांचा नाश होणें हेंच भेदाचें ज्ञान असण्याचें कारण आहे. परंतु देह पडल्यानंतर असलें कोणतेंही कारण राहूं शकत नाहीं. शंकाः—एक नवीन कर्मसंग्रह नवीन उपभोगाला उत्पन्न करील. उत्तरः—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण त्या उपभोगाचें बीज दग्ध झालें आहे. मिथ्याज्ञानावर अवलंबून असलेलें जें नवीन कर्म तेंच देह पडल्यानंतर नवीन उपभोगाला उत्पन्न करणार; पण तें मिथ्याज्ञानच मुळीं यथार्थज्ञानाच्या योगानें दग्ध झालें आहे. तेव्हां, ज्यांचें कार्य उत्पन्न झालें आहे अशा कर्मांचा नाश झाला असतां ज्ञानी मनुष्याला अवश्य कैवल्य प्राप्त होतें हें म्हणणें बरोबरच आहे. ( १९ )

## अध्याय ४ पाद १ समाप्त.

---

## अध्याय ४ पाद २

[ आतां येथून चौथ्या अध्यायाच्या दुसऱ्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्यें एकवीस सूत्रें आणि अकरा अधिकरणें आहेत. त्यांपैकीं ह्या पहिल्या अधिकरणामध्यें पहिलें आणि दुसरें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांशः–(सू. १) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं मरणसमयीं वाणीचा मनामध्यें लय होतो. कारण, छांदोग्य श्रुतीमध्यें तसें स्पष्टच सांगितलें आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं मनामध्यें वाणीचा लय होत नाहीं, तर वाणीच्या व्यापाराचा होतो. कारण, लोकांमध्यें मरणसमयीं वाणीचे व्यापार बंद पडलेले दृष्टोत्पत्तीस येतात; वाणीचा लय झालेला दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. शिवाय, वाणीची उत्पत्ति मनापासून होत नसल्यामुळें तिचा मनामध्यें लय होणें अशक्य आहे. आतां, श्रुतीमध्यें जें 'वाणीचा मनामध्यें लय होतो' असें म्हटलें आहे, तेथें वाणी या शब्दाचा 'वाणीचा व्यापार' असा अर्थ लक्षणेनें घ्यावा म्हणजे झालें. (सू. २) याप्रमाणेंच 'इतर इंद्रियांचा देखील मरणसमयीं मनामध्यें लय होत नाहीं; तर, त्यांच्या व्यापाराचाच होतो' असें समजावें. ]

---

२ ज्या मनुष्याला कांहीं नेत्ररोगामुळें दोन चंद्र दिसतात त्याला 'वास्तविक रीतीनें चंद्र एकच आहे' ही गोष्ट जरी निश्चयानें समजली, तरी त्याच्या डोळ्यांना जो दोन चंद्रांचा भास होतो तो नाहींसा होत नाहीं. याला 'द्विचंद्रदर्शनन्याय' म्हणतात.

## वाङ्मनसि दर्शनाच्छब्दाच्च ॥ १ ॥

### १ वाणी मनामध्यें ( लय पावते ). कारण तसें दृष्टीस पडतें; आणि श्रुतीही ( अशीच ) आहे. ( १ )

आतां सगुणविद्या जाणणाऱ्या लोकांना फलप्राप्तीकरितां ( श्रुतीमध्यें ) सांगितलेला जो देवयानमार्ग त्याचें सूत्रकारांना वर्णन करावयाचें आहे. म्हणून त्याकरितां ते प्रथमतः शास्त्राच्या अनुरोधानें आत्म्याच्या उत्क्रांतीचा क्रम सांगतात. कारण, ज्ञानी लोकांची आणि अज्ञानी लोकांची उत्क्रांति सारखीच आहे असें सूत्रकार पुढें सांगणार आहेत. आतां, मरणासंबंधानें पुढील श्रुति आहे:—' हे सोम्य ! मनुष्य मरतांना त्याची वाणी मनामध्यें लय पावते, मन प्राणामध्यें, प्राण तेजामध्यें, आणि तेज परदेवतेमध्यें ( लय पावतें ) ' ( छां० ६।८।६ ). आतां येथें असा संशय येतो कीं, आपल्या व्यापारानें युक्त अशा वाणीचाच मनामध्यें लय होतो किंवा वाणीचा फक्त व्यापारच मनामध्यें लय पावतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं वाणीचाच मनामध्यें लय होतो; कारण, तसें मानलें असतांच श्रुति आपल्याला अनुकूल होते[2]. ( तसें मानलें ) नाहीं, तर लक्षणा मानावी लागेल[3]. आतां श्रुतीचा सरळ अर्थ आणि लक्षणा याविषयीं संशय प्राप्त झाला असतां श्रुतीचा सरळ अर्थच घेणें सयुक्तिक आहे, लक्षणा घेणें सयुक्तिक नाहीं. तेव्हां यावरून येथें वाणीचाच मनामध्यें लय होतो असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—वाणीचा फक्त व्यापारच मनामध्यें लय पावतो. शंका:—वाणीचा व्यापार लय पावतो असा तुम्ही ( सूत्राचा ) अर्थ कसा करतां? कारण ' वाणी मनामध्यें ( लय पावते )' असेंच सूत्रकार सूत्रामध्यें म्हणतात. उत्तर:—हें तुझें म्हणणें खरें आहे. परंतु '( या कलांचें ब्रह्माशीं ) पूर्ण ऐक्यच आहे; कारण ( श्रुति असें सांगते )[4]' असें सूत्रकार पुढें ( अ० ४ पा० २ सू० १६ मध्यें )

---

१ ज्ञानी मनुष्याच्या शरीरापासून आत्म्याची उत्क्रांतीच मुळीं होत नाहीं. तेव्हां येथें उत्क्रांतीचें वर्णन करण्याचें कारण नाहीं अशी जी शंका येते तिचें हें उत्तर आहे.

२ ' वाणी मनामध्यें लय पावते ' ही श्रुति सरळ अर्थानें लागते.

३ ' वाणी मनामध्यें लय पावते ' ह्या श्रुतीमधील ' वाणी ' या शब्दाचा ' वाणीचा व्यापार ' असा अर्थ लक्षणेनें घ्यावा लागेल.

४ ' ज्ञानी मनुष्याच्या इंद्रियांचा मरणसमयीं पूर्ण लय होतो असें श्रुतीवरून समजतें ' असा त्या सूत्राचा अर्थ होय. इंद्रियें आणि त्यांचे व्यापार या दोघांचा जो लय त्याला ' पूर्ण लय ' म्हणतात. इंद्रियें कायम राहून फक्त त्यांच्या व्यापारांचाच जो लय त्याला ' पूर्ण लय ' म्हणत नाहींत.

सांगणार आहेत. तेव्हां ‘ फक्त व्यापार बंद होतात ’ हीच गोष्ट येथें सूत्रकारांना विवक्षित आहे असें समजतें. जर वस्तूचा लय येथें विवक्षित असता, तर सर्व[५] ठिकाणीं पूर्ण लय हा सारखाच होत असल्यामुळें ‘ पुढील एका विशिष्ट ठिकाणींच[६] पूर्ण लय होतो ’ असें विशेष रीतीनें कां सांगितलें असतें ? तेव्हां, येथें व्यापारांचें बंद पडणें विवक्षित आहे; म्हणजे मनाचा व्यापार सुरू असतांना प्रथम वाणीचा व्यापार बंद पडतो असा ( सूत्राचा ) अर्थ होय. कशावरून ? असें दृष्टीस पडतें यावरून. मनाचा व्यापार सुरू असतांना प्रथम वाणीचा व्यापार बंद होतो असें दृष्टीस पडतें. परंतु, व्यापारयुक्त अशा वाणीचाच मनामध्यें लय होतो असें कोणाच्या दृष्टीस पडूं शकत नाहीं. शंकाः—श्रुतीच्या जोरावर ‘ येथें वाणीचाच मनामध्यें लय होतो ’ असें मानणें रास्त आहे असें मीं वर म्हटलें आहे. उत्तरः—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, मन हें वाणीचें उपादानकारण नाहीं.[७] ज्या वस्तूची ज्यापासून उत्पत्ति आहे त्या वस्तूचा त्या वस्तूमध्यें लय होणें हें सयुक्तिक आहे. उदा०—शरावाचा[८] मृत्तिकेमध्येंच लय होतो. परंतु वाणीची मनापासून उत्पत्ति आहे असें मानण्याला कांहीं प्रमाण नाहीं. आतां, व्यापारांचे उद्भव[९] आणि अभिभव[१०] हे उपादानकारणाहून अन्य अशा वस्तूच्या आश्रयानेंही होतात असें दृष्टीस पडतें. उदा०—पृथ्वीस्वरूपी सरपणापासून तेजस्वरूपी अग्नीचा व्यापार उद्भवतो, व तो व्यापार उदकामध्यें बंद होतो. शंकाः—तर मग या पक्षीं ‘ वाणी मनामध्यें लय पावते ’ ही श्रुति कशी जुळते ? या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतातः— ‘ आणि श्रुतीही ( अशीच ) आहे ’. व्यापार आणि व्यापारयुक्त वस्तु यांचें ऐक्य[११] आहे असें गौण रीतीनें मानलें म्हणजे श्रुतीही आमच्या मतीं जुळते असा सूत्रकाराचा अभिप्राय होय. ( १ )

---

५ ज्ञानी आणि अज्ञानी या दोघांच्या ठिकाणीं.

६ ज्ञानी मनुष्याच्या ठिकाणींच.

७ म्हणजे वाणीची उत्पत्ति मनापासून झालेली नाहीं.

८ मातीच्या थाळ्याला ‘ शराव ’ म्हणतात.

९ व्यापार चालू होणें.

१० व्यापार बंद पडणें.

११ तेव्हां श्रुतीमध्यें ‘ वाणी ’ हा शब्द ‘ वाणीचा व्यापार ’ या अर्थी घातला आहे असें समजावें.

# अत एव सर्वाण्यनु ॥ २ ॥

## २ म्हणून सर्व ( इंद्रियें मनाच्या ) पाठीमागून जातात. (१)

'नंतर ज्याचें तेज नष्ट झालें आहे असा तो[1] मनामध्यें लीन झालेल्या अशा इंद्रियांसहवर्तमान पुनः जन्माला येतो' (प्र० ३।९) या श्रुतीमध्यें सामान्य रीतीनेंच सर्व इंद्रियांचा मनामध्यें लय सांगितला आहे. येथें देखील 'म्हणूनच' म्हणजे मनाचे व्यापार सुरू असतां वाणीच्या (व्यापारां-) प्रमाणें चक्षु वगैरेंचे देखील व्यापार लुप्त होतात असें दृष्टीस पडत असल्यावरून व इंद्रियांचा लय संभवत असल्यावरून तसेंच श्रुति जुळत असल्यावरून, सर्व इंद्रियें व्यापारांच्या द्वारानेंच मनाच्या पाठीमागून जातात, म्हणजे मनामध्यें लय पावतात असें समजतें. आतां, सर्वत्र इंद्रियांचा मनामध्यें सारखा लय होत असतांना सूत्रामध्यें वाणीचाच जो विशेष उल्लेख केला आहे तो 'वाणी मनामध्यें लय पावते' या श्रुतींत दिलेल्या उदाहरणाच्या अनुरोधानें केला आहे असें समजावें. (२)

[ आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तिसरें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. ३) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं मरणसमयीं मनाचा प्राणामध्यें लय होतो. कारण, श्रुतीमध्यें तसें स्पष्टच सांगितलें आहे. शिवाय, हा मनाचा प्राणामध्यें लय संभवतही आहे. कारण, मन हें अन्नाचा विकार आहे, व प्राण हा जलाचा विकार आहे; आणि 'अन्नाचा जलामध्यें लय होतो' हें प्रसिद्धच आहे. आतां, सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं प्राणामध्यें मनाचा लय होत नाहीं, तर मनाच्या व्यापारांचाच होतो. कारण निद्रावस्था वगैरेमध्यें प्राणाचे व्यापार चालू असतां मनाचे व्यापार मात्र बंद पडलेले दृष्टोत्पत्तीस येतात; मनाचाच लय झालेला दृष्टोत्पत्तीस येत नाहीं. शिवाय, मन हा अन्नाचा विकार असल्यामुळें त्याचा अन्नामध्यें लय होईल, परंतु प्राणाचा विकार नसल्यामुळें त्याचा प्राणामध्यें कधींहि लय होणार नाहीं. आतां, 'मनाचा प्राणामध्यें लय होतो' अशी जी श्रुति आहे त्या श्रुतीमध्यें 'मन' या शब्दाचा 'मनाचा व्यापार' असा अर्थ लक्षणेनें घ्यावा म्हणजे झालें. ]

---

१ जीवात्मा.

२ श्रुतीमध्यें विशेष उल्लेख केला असल्यामुळें सूत्रकारांनींही तसाच केला आहे असें समजावें.

## तन्मनः प्राण उत्तरात् ॥ ३ ॥

### ३ तें मन प्राणामध्यें ( लय पावतें असें ) पुढील ( वाक्या- ) वरून ( समजतें ). ( २ )

'वाणी मनामध्यें लय पावते' या श्रुतीमध्यें व्यापारांचाच लय विवक्षित आहे असें समजलें. आतां या वाक्याच्या पुढें जें 'मन प्राणामध्यें ( लय पावतें )' असें वाक्य आहे तेथें असा संशय येतो कीं तेथें देखील व्यापाराचाच लय विवक्षित आहे किंवा व्यापारयुक्त अशा मनाचा लय विवक्षित आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं तेथें देखील व्यापारयुक्त अशा मनाचाच लय विवक्षित आहे. कारण, या गोष्टीला श्रुति अनुकूल आहे.[1] शिवाय, प्राण हा मनाचें उपादानकारण आहे असें म्हणतां येतें. उदा०—'हें सोम्य! मन अन्नमय आहे ( आणि ) प्राण उदकमय आहे' ( छां० ६।५।४ ) या श्रुतीमध्यें मन अन्नापासून उत्पन्न होतें आणि प्राण उदकापासून उत्पन्न होतो असें म्हटलें आहे; आणि 'उदकानें अन्नाला उत्पन्न केलें' ( छां० ६।२।४ ) अशी श्रुति आहे. तेव्हां 'मन प्राणामध्यें लय पावतें' म्हणजे 'अन्नच उदकामध्यें लय पावतें'. कारण, प्रकृति[2] आणि विकार[3] यांच्यामध्यें ऐक्य असल्यामुळें मन हें अन्न होय आणि प्राण हा उदक होय[4].

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—बाह्येंद्रियांच्या सर्व व्यापारांचा स्वतःमध्यें लय करून घेऊन तें मन देखील आपल्या व्यापारांच्या द्वारानेंच प्राणामध्यें लय पावतें असें पुढील वाक्यावरून समजावें. कारण मनुष्य गाढ झोंपेंत असतांना किंवा मरणाच्या पंथांत असतांना त्याच्या प्राणाचा परिस्पंदरूप[5] व्यापार सुरू असून मनाचा व्यापार बंद असतो असें दृष्टीस पडतें. शिवाय, मनाच्या स्वरूपाचा प्राणामध्यें लय होऊं शकत नाहीं. कारण, प्राण हा मनाचें उपादान-कारण नाहीं. शंकाः—मन प्राणापासून उत्पन्न होतें असें मीं वर दाखविलें आहे.

---

१ कारण, 'मन प्राणामध्यें लय पावतें' असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे; 'मनाची वृत्ति ( व्यापार ) प्राणामध्यें लय पावते' असें सांगितलें नाहीं.

२ उपादानकारण.

३ कार्य.

४ तेव्हां, ज्याअर्थी अन्न हें उदकापासून उत्पन्न होतें, त्याअर्थी मन हें प्राणापासून उत्पन्न होतें असें मानण्याला कांहीं हरकत दिसत नाहीं; व त्यामुळें 'मनाचा प्राणामध्यें लय होतो' असें म्हणण्याला कांहीं विरोध येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

५ श्वासोच्छ्वासरूप व्यापार.

उत्तर:—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, अशा रीतीनें परंपरेनें प्राण मनाचें उपादानकारण आहे असें मानल्यानें मन प्राणामध्यें लय पावूं शकत नाहीं. शिवाय, असें जरी मानलें तरी मन अन्नामध्यें लय पावेल, अन्न उदकामध्यें, आणि प्राण उदकामध्येंच लय पावेल. शिवाय, या पक्षीं देखील प्राणरूपानें परिणाम पावलेल्या उदकापासून मन उत्पन्न होतें अशाविषयीं कांहीं प्रमाण नाहीं. तेव्हां यावरून प्राणामध्यें मनाच्या स्वरूपाचा लय होत नाहीं असें सिद्ध झालें. आतां व्यापार आणि व्यापारयुक्त वस्तु यांचें ऐक्य आहे असें गौण रीतीनें मानलें म्हणजे 'व्यापाराचा लय होतो' या मतीं देखील श्रुति जुळते हें आम्हीं (मागील सूत्रांत) दाखविलेंच आहे. (३)

[आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें चौथ्या सूत्रापासून सहाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांश:—(सू. ४) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं प्राण (म्हणजे त्याचा व्यापार) हा तेजामध्यें लीन होतो. कारण छांदोग्यश्रुतीमध्यें तसेंच सांगितलें आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'प्राण हा जीवात्म्यामध्यें लीन होतो' असें बृहदारण्यक श्रुतीवरून समजतें. (सू. ५) आतां, 'प्राण हा तेजामध्यें लीन होतो' असें जें छांदोग्य श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे, ते परंपरासंबंधानें सांगितलें आहे असें समजावें, म्हणजे प्राण हा जीवात्म्यामध्यें लीन होतो आणि तो जीवात्मा तेजामध्यें म्हणजे तेज आदिकरून पञ्चमहाभूतांमध्यें लीन होतो म्हणजे स्थित होतो. कारण, मरणसमयीं जीवात्मा हा शरीराला कारणीभूत अशा सूक्ष्म पञ्चमहाभूतांमध्येंच असतो. (सू. ६) आतां, जरी श्रुतीमध्यें 'तेजामध्यें' असें म्हटलें आहे, तरी त्याचा 'तेज वगैरे पञ्चमहाभूतांमध्यें' असा अर्थ समजला पाहिजे. कारण, 'मरणसमयीं जीवात्मा हा एका तेजामध्येंच नसतो, तर सर्व भूतांमध्यें असतो' असें मागें (अ. ३ पा. १ सू. २ यामध्यें) सांगितलेंच आहे. श्रुतिस्मृतींवरूनही ही गोष्ट सिद्ध होते. आतां, बृहदारण्यकाच्या तिसऱ्या अध्यायामध्यें जो मरणसमयीं जीवाचा 'कर्म' हा आश्रय सांगितला आहे, तो विषयेंद्रियरूपीं बंधनाचें कारण कर्म असल्यामुळें सांगितला आहे. शिवाय, तेथें या आश्रयाला प्राधान्य दाखविलें आहे. तेव्हां यावरून '५ महाभूतें हीं जीवाला आश्रय होत नाहींत' असें मात्र समजूं नये.]

---

६ कारण, पृथ्वी ही उदकापासून उत्पन्न होते, म्हणून त्या पृथ्वीचा उदकामध्यें लय होईल. परंतु पृथ्वीच्या विकाराचा (म्ह. घट, पट वगैरेंचा) उदकाच्या विकारांमध्यें (म्ह. बर्फ गारा वगैरेंमध्यें) लय होत नाहीं.

७ पण, मनाचा प्राणामध्यें मात्र लय होणार नाहीं.

८ 'प्राण हा उदकाचा विकार (म्ह. परिणाम) आहे या पक्षीं देखील वास्तविक रीतीनें प्राण हा वायूचा विकार आहे असें मागें (अ. २ पा. ४ सू. ९ मध्यें) सांगितलें आहे.

## सोऽध्यक्षे तदुपगमादिभ्यः ॥ ४ ॥

### ४ तो ( प्राण ) अध्यक्षांमध्यें ( लय पावतो ). कारण 'त्याप्रत प्राप्त होतात' वगैरे ( गोष्टी सांगितल्या ) आहेत. ( ३ ).

ज्या वस्तूची ज्या वस्तूपासून उत्पत्ति होत नाहीं त्या वस्तूचे व्यापारच त्या वस्तूमध्यें लय पावतात, स्वरूप लय पावत नाहीं असें आम्हीं वर ठरविलें आहे. आतां 'प्राण तेजामध्यें ( लय पावतो )' या श्रुतीसंबंधानें असा विचार प्राप्त होतो कीं, श्रुतींत सांगितल्याप्रमाणें येथें प्राणाच्या व्यापारांचा तेजामध्येंच लय होतो किंवा देहेंद्रियरूप पिंजऱ्याचा अध्यक्ष जो जीव त्याच्यामध्यें लय होतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं प्राणाचा तेजामध्येंच लय होतो; कारण, श्रुतीविषयीं शंका घेण्याला जागा नाहीं; आणि जी गोष्ट श्रुतींत सांगितली नाहीं ती मानणें सयुक्तिक नाहीं.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः—'तो ( प्राण ) अध्यक्षामध्यें' इत्यादि. तो जो प्रकृत प्राण तो अध्यक्षामध्यें म्हणजे अविद्या, कर्म आणि पूर्वप्रज्ञा[2] या उपाधींनीं युक्त असा जो विज्ञानात्मा[3] त्याच्यामध्यें राहतो; म्हणजे प्राणाच्या व्यापारांचा मुख्यत्वेंकरून जीव हा आश्रय होतो[4] असा अर्थ होय. कशावरून? 'त्याप्रत प्राप्त होतात' वगैरे गोष्टी सांगितल्या असल्यावरून. 'याप्रमाणेंच अंतकालीं ( मनुष्य ) वर श्वास टाकूं लागला असतां[5] सर्व प्राण या आत्म्याप्रत प्राप्त होतात' ( बृ. ४।३।३८ ) ही दुसरीकडील श्रुति 'सामान्य रीतीनें सर्व प्राण अध्यक्षाप्रत प्राप्त होतात' असें दाखविते. तसेंच, 'तो जाऊं लागला म्हणजे प्राण त्याच्या मागोमाग जातो' ( बृ. ४।४।२ ) या वाक्यांत 'पांच व्यापारांनीं युक्त असा प्राण अध्यक्षाच्या मागून जातो' असें श्रुति विशेष रीतीनें सांगते; आणि 'प्राण[6] जाऊं लागला म्हणजे सर्व प्राण[7] त्याच्या मागोमाग जातात' ( बृ. ४।४।२ ) या वाक्यांत

१ देह, इंद्रियें वगैरेंचा अध्यक्ष म्हणजे त्या सर्वांवर देखरेख ठेवणारा असा जो जीवात्मा त्यामध्यें.

२ पूर्वीचा संस्कार.

३ जीवात्मा.

४ म्हणजे प्राणाच्या व्यापारांचा जीवात्म्यामध्यें लय होतो.

५ म्हणजे त्याला ऊर्ध्व झाला असतां.

६ वायुरूपी मुख्य प्राण.

७ चक्षु वगैरे जीं इंद्रियें तीं इतर सर्व प्राण होत.

इतर प्राण प्राणार्च्या मागून जातात असें ती सांगते. तसेंच, 'तो ज्ञानयुक्त होतो' (बृ. ४।४।२) या वाक्यांत अध्यक्षाच्या आंत ज्ञान (लीन झालेलें) आहे असें सांगून त्याच्या ठिकाणीं 'ज्यामध्यें सर्व इंद्रियवर्ग लीन झाला आहे' असा प्राण राहतो असें ती सुचवते. शंकाः—'प्राण तेजामध्यें (लय पावतो)' असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. मग प्राण अध्यक्षामध्यें (लय पावतो) ही ज्यास्त गोष्ट मानण्याचें कारण काय? उत्तरः—हा दोष येत नाहीं. कारण, उत्क्रांति वगैरे व्यवहार हे मुख्यत्वेंकरून जीवावर अवलंबून आहेत९. शिवाय, इतर श्रुतींमध्यें सांगितलेल्या ज्या ज्यास्त गोष्टी त्याही घेतल्या पाहिजेतच. (४)

शंका :—'तर मग प्राण तेजामध्यें (लय पावतो) या श्रुतीची वाट काय?' या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात :—

## भूतेषु तच्छ्रुतेः ॥ ५ ॥

### ५ (प्राणासह अध्यक्ष महा-) भूतांच्या ठिकाणीं राहतो. कारण श्रुति तसेंच सांगते. (३)

तो प्राणसंयुक्त अध्यक्ष तेजाबरोबर असणाऱ्या, आणि (स्थूल) देहाला बीजभूत अशा सूक्ष्म महाभूतांमध्यें राहतो असें समजावें. कारण, 'प्राण तेजामध्यें (लय पावतो)' अशी श्रुति आहे. शंका :—ही श्रुति 'प्राण तेजामध्यें राहतो' असेंच फक्त सांगते; 'प्राणसंयुक्त अध्यक्ष तेजामध्यें राहतो' असें सांगत नाहीं. उत्तर :—हा दोष येत नाहीं. कारण 'तो (प्राण) अध्यक्षामध्यें (लय पावतो)' अशा रीतीनें (प्राण आणि तेज यांच्या) मध्यें अध्यक्षाचाही निर्देश श्रुतीनें केला आहे असें समजलें पाहिजे. उदा०—जो मनुष्य स्रुघ्नाहून मथुरेप्रत जातो आणि मथुरेहून पाटलिपुत्राप्रत जातो तो स्रुघ्नाहून पाटलिपुत्राप्रत जातो असें म्हणतां येतें. तेव्हां यावरून 'प्राण तेजामध्यें (लय पावतो)' याचा अर्थ असा सिद्ध होतो कीं प्राणसंयुक्त असा अध्यक्षच या तेजाबरोबर असणाऱ्या महाभूतांच्या ठिकाणीं राहतो. (५)

---

८ मुख्य प्राणाच्या.

९ येथें 'ज्ञान' या शब्दाचा 'ज्ञानाचीं साधनभूत इंद्रियें' असा अर्थ आहे. आतां, ज्याअर्थी जीवात्मा इंद्रियानें युक्त होतो असें ही श्रुति सांगते, त्याअर्थी तो जीवात्मा प्राणानें युक्त होतो असें मानलेंच पाहिजे. कारण इंद्रियें हीं पूर्वीच प्राणामध्यें लीन झालेलीं आहेत.

१० तेव्हां, यावरून प्राणोत्क्रमण होतेवेळीं प्राणाच्या वृत्तींचा जीवात्म्यामध्येंच लय होतो असें सिद्ध होतें.

शंका :—'तेजाबरोबर असणाऱ्या महाभूतांच्या ठिकाणीं' असें तुम्ही कसें म्हणतां? कारण, 'प्राण तेजामध्यें (लय पावतो)' या श्रुतींत एकट्या तेजाचाच उल्लेख केला आहे. या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात :—

## नैकस्मिन्दर्शयतो हि ॥ ६ ॥

६ एकट्या (तेजा-) मध्येंच (जीव राहत) नाहीं. कारण (श्रुतिस्मृती असें) दाखवितात. (३)

दुसऱ्या शरीराप्रत जातेवेळीं जीव हा एकट्या तेजामध्येंच राहत नाहीं.[1] कारण (सूक्ष्म शरीराचें) कार्य जें (स्थूल) शरीर तें अनेकभूतात्मक आहे असें दृष्टीस पडतें.[2] 'उदकाला पुरुष असें म्हणतात' (छां० ५।३।३) या प्रश्नोत्तरांमध्यें ही गोष्ट सांगितली आहे. आम्हीं देखील ही गोष्ट (अ० ३ पा० १ सू० २ यामध्यें) स्पष्ट केली आहे. श्रुतिस्मृती देखील हीच गोष्ट सांगतात. उदा०—'हा पृथ्वीमय,[3] उदकमय, वायुमय, आकाशमय आणि तेजोमय आहे' (बृ० ४।४।५) इत्यादि श्रुती (हीच गोष्ट सांगतात.) तसेंच, 'पञ्च (-महाभूतां-) च्या ज्या सूक्ष्म आणि अविनाशी अशा मात्रा[4] सांगितल्या आहेत त्यांसहवर्तमान हें सर्व[5] क्रमाक्रमानें उत्पन्न होतें' (म० स्मृ० १।२१) इत्यादि स्मृती देखील (हीच गोष्ट सांगतात).

शंका :—'हा पुरुष त्या वेळीं[6] कोठें असतो?' (बृ. ३।२।१३) असा उपक्रम करून 'त्या दोघांनीं[7] (जगाचें उपादानकारण म्हणून) जें सांगितलें तें कर्मच सांगितलें; त्यांनीं (जगाचें उपादानकारण म्हणून) ज्याची प्रशंसा केली ती कर्माचीच केली' (बृ. ३।२।१३) ही दुसरी श्रुति वाणी वगैरे इंद्रियांचा लय झाल्यानंतर दुसऱ्या शरीराप्रत जातेवेळीं कर्मच जीवाचा आश्रय आहे असें सांगते.[8] उत्तर :—ग्रह आणि अतिग्रहनामक जे इंद्रिय आणि विषय तत्स्वरूप जें कर्मानें

---

१ तर, पंचमहाभूतात्मक अशा सूक्ष्म देहामध्यें राहतो असें समजावें.

२ तेव्हां, यावरून त्या स्थूल देहाला कारणभूत जो सूक्ष्म देह तो देखील अनेक-(पञ्च-) भूतात्मक आहे असें सिद्ध होतें.

३ आत्मा हा पृथ्वीमध्यें राहत असल्यामुळें त्याला लक्षणेनें येथें 'पृथ्वीमय' असें म्हटलें आहे. याप्रमाणें उदकमय वगैरे शब्दांचा अर्थ जाणावा.

४ अवयव-भाग.

५ स्थूल जग.

६ दुसऱ्या शरीराप्रत जातेवेळीं.

७ याज्ञवल्क्य आणि आर्तभाग या दोघा ऋषींनीं.

८ तेव्हां येथें सूक्ष्म पञ्चमहाभूतें हीं जीवाचा आश्रय आहेत असें म्हणतां येत नाहीं असा पूर्वपक्ष्याचा अभिप्राय आहे.

९ अ. २ पा. ४ सू. ५ टी. ४१५ पहा.

उत्पन्न केलेलें बंधन त्याच्या प्रवृत्तीचें वर्णन तेथें विवक्षित आहे; म्हणून तेथें कर्म हें जीवाचा आश्रय आहे असें सांगितलें आहे. परंतु पञ्चमहाभूतरूप उपादानकारणापासून दुसऱ्या देहाची उत्पत्ति सांगण्याची श्रुतीची विवक्षा आहे; म्हणून येथें पञ्चमहाभूतें हीं जीवाचे आश्रय आहेत असें सांगितलें आहे. शिवाय, 'प्रशंसा केली' असे जे वरील श्रुतीमध्यें शब्द आहेत त्यांवरून देखील तेथें कर्माला प्राधान्य आहे एवढेंच फक्त सुचविलें जातें; परंतु 'जीवाला दुसरा आश्रय आहे' या गोष्टीचें निवारण होत नाहीं. तेव्हां अशा रीतीनें (दोन्ही श्रुतीमध्यें परस्पर-) विरोध नाहीं असें सिद्ध झालें. (६)

[ आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सातवें एकच सूत्र आहे. सारांशः--(सू० ७) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं जी ही पूर्वीच्या अधिकरणामध्यें मरणाच्या वेळची स्थिति वर्णिली आहे, ती जरी छांदोग्यामध्यें विद्येच्या प्रकरणांत सांगितली आहे, तरी ती अज्ञानी मनुष्यासंबंधानेंच समजली पाहिजे; कारण, ज्ञानी मनुष्याला पुनर्जन्म नसल्यामुळें त्याला त्या वेळीं पंचमहाभूतें आश्रय असण्याचें कांहीं कारण नाहीं. शिवाय, 'ज्ञानी मनुष्याचें प्राणांचें उत्क्रमण मुळींच होत नाहीं' असें बृहदारण्यकामध्यें सांगितलें आहे. आतां सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ही स्थिति ज्ञानी आणि अज्ञानी या दोघांनाहि सारखीच आहे. कारण, श्रुतीमध्यें 'अज्ञान्याचीच ही स्थिति आहे' असें सांगितलें नाहीं. ह्या स्थितीच्या पुढें मात्र त्या दोघांत फरक पडतो म्हणजे अज्ञानी मनुष्य संसारांत पडतो आणि ज्ञानी मनुष्य मोक्षप्राप्तीला कारणीभूत अशा नाडीचा आश्रय करतो. आतां, जरी ब्रह्मविद्या प्राप्त झालेल्या मनुष्याला पञ्चमहाभूतांचा आश्रय घेण्याचें कांहीं कारण नाहीं, तरी सगुण ब्रह्म जाणणाऱ्याला तत्क्षणीं मोक्ष प्राप्त होत नसल्यामुळें त्याला देवयान मार्गानें जाण्याकरितां पञ्चमहाभूतांचा आश्रय घेतलाच पाहिजे असें समजावें. ]

## समाना चासृत्युपक्रमादमृतत्वं चानुपोष्य ॥ ७ ॥

**७ मार्गाच्या आरंभापर्यंत (ही उत्क्रांति ज्ञानी आणि अज्ञानी अशा दोघांनाही) सारखीच आहे. ज्यानें (क्लेश) दग्ध केले नाहींत त्याचें (हें) अमृतत्व आहे. (४)**

आतां ही जी जीवाची उत्क्रांति वर वर्णिली आहे ती ज्ञानी आणि अज्ञानी अशा दोघांनाही सारखीच अनुलक्षून आहे किंवा त्यांपैकीं एकालाच विशेष रीतीनें

---

१० तेव्हां त्यावरून 'सूक्ष्म पञ्चमहाभूतें हीं जीवाचा आश्रय नाहींत' असें सिद्ध होत नाहीं.

१ अज्ञानी जीवालाच.

अनुलक्षून आहे असा येथें संशय येतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ती उत्क्रांति एकालाच विशेष रीतीनें अनुलक्षून आहे. कारण, पञ्चमहाभूतांचा आश्रय घेणारा जो जीव त्याच्या संबंधानें ही उत्क्रांति आहे; आणि हा जो जीवानें पञ्चमहाभूतांचा आश्रय घेतला जात आहे तो पुनर्जन्माकरितांच घेतला जात आहे. आतां ज्ञानी मनुष्याला पुनर्जन्म संभवत नाहीं. कारण 'ज्ञानी (मनुष्य) हा अमृतत्वाप्रत प्राप्त होतो' असा सिद्धांत आहे. यावरून ही उत्क्रांति अज्ञानी मनुष्याचीच आहे असें सिद्ध होतें. शंका:—विद्येच्या प्रकरणांमध्यें[2] ही उत्क्रांति वर्णिली असल्यामुळें ती ज्ञानी मनुष्याचीच आहे असें समजलें पाहिजे. पूर्वपक्ष्याचें उत्तर:—हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, निद्रा वगैरेंच्याप्रमाणें येथें केवल प्रमाणान्तरसिद्ध[3] अशा वस्तूचा अनुवाद केला आहे. ज्याप्रमाणें 'जेव्हां त्या पुरुषाला निद्रा येते, त्याला भूक लागते ......त्याला तहान लागते' (छां० ६।८।१।३।५) ही श्रुति विद्येच्या प्रकरणांतली[4] असूनही तिच्यामध्यें प्रतिपाद्य वस्तूचें प्रतिपादन सुलभ होईल अशा रीतीनें सर्व प्राण्यांना साधारण अशाच निद्रा वगैरे गोष्टी सांगितल्या आहेत, ज्ञानी मनुष्याला विशेषतः अनुलक्षून विधि सांगण्याचा त्या श्रुतीचा उद्देश नाहीं; त्याप्रमाणें येथें जी उत्क्रांति वर्णिली आहे ती 'ज्या परदेवतेमध्यें मरणाऱ्या मनुष्याचें तेज लय पावतें, तो तुझा आत्मा आहे, तें तूं आहेस' असें प्रतिपादन करण्याच्या उद्देशानें सामान्य लोकांचीच वर्णिली आहे. शिवाय, 'त्यांचे[5] प्राण निघून जात नाहींत' (बृ० ४।४।६) या श्रुतीमध्यें ज्ञानी मनुष्यासंबंधानें या उत्क्रांतीचा निषेध केला आहे. तेव्हां यावरून ही उत्क्रांति अज्ञानी मनुष्याचीच होय असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:–'वाणी मनामध्यें लय पावते' इत्यादि वाक्यांत वर्णिलेली ही उत्क्रांति मार्गाच्या आरंभापर्यंत ज्ञानी आणि अज्ञानी अशा दोघांनाही सारखीच आहे असें समजलें पाहिजे. कारण, श्रुतीमध्यें कांहीं विशेष सांगितला नाहीं. अज्ञानी मनुष्य हा देहाला बीजभूत अशीं जीं सूक्ष्म महाभूतें त्यांचा आश्रय करून कर्माच्या योगानें शरीर धारण करून संसारामध्यें भ्रमण करतो; परंतु ज्ञानी मनुष्य हा मोक्षाला द्वारभूत अशी जी ज्ञानानें प्रकाशित केलेली

---

२ छांदोग्य उपनिषदांतील सहाव्या अध्यायाच्या आठव्या खंडामध्यें उद्दालक ऋषीनें श्वेतकेतुनामक आपल्या पुत्राला सांगितलेल्या आत्मविद्येचें वर्णन केलें आहे, त्या विद्येच्या प्रकरणामध्यें.

३ लोकसिद्ध.

४ मागील टीप २ पहा.

५ ज्ञानी मनुष्याचे.

नाडी तिचा आश्रय करतो. हीच गोष्ट 'मार्गाच्या आरंभापर्यंत' या शब्दामध्यें सूत्रकारांनीं सांगितली आहे. शंका :—ज्ञानी मनुष्याला अमृतत्व प्राप्त करून घ्यावयाचें आहे; आणि तें तर दुसऱ्या देशाप्रत जें जाणें त्यावर अवलंबून नाहीं. मग जीवाला महाभूतांचा आश्रय किंवा मार्गाचा आरंभ कशाला? उत्तर :—ज्यानें (क्लेश) दग्ध केले नाहींत त्याचें हें अमृतत्व आहे. (याचा अर्थ :—) जो अविद्या वगैरे क्लेश दग्ध न करतां सगुणविद्येच्या योगानें सापेक्ष अमृतत्व प्राप्त करून घेण्याची इच्छा करतो त्याच्या ठिकाणीं महाभूतांचा आश्रय आणि मार्गाचा आरंभ हे संभवतात. कारण आश्रयावांचून प्राणांची गति संभवत नाहीं. तेव्हां यावरून (आमच्या मतावर) कांहीं दोष येत नाहीं असें सिद्ध झालें. (७)

[आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें आठव्या सूत्रापासून अकराव्या सूत्रापर्यंत चार सूत्रें आहेत. सारांश:—(सू० ८) पूर्वपक्षाचें म्हणणें असें आहे कीं जीवाला आश्रयभूत अशीं जीं सूक्ष्म पञ्चमहाभूतें त्यांचा प्राण, इंद्रियें यांसहवर्तमान परमात्म्यामध्यें लय होतो. कारण छांदोग्यामध्यें तसें सांगितलें आहे. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं तत्त्वज्ञान होण्यापूर्वी प्राण, इंद्रियें वगैरे सर्वांचा कधींही सर्वथा लय होत नाहीं. तर ते सर्व सूक्ष्म रूपानें असतातच. नाहीं तर, सर्वच प्राणी मेल्याबरोबर मुक्त होतील. (सू. ९) तीं पञ्चमहाभूतें मरणसमयीं अत्यंत सूक्ष्म असतात, म्हणून तीं जीवाबरोबर नाडींतून जातात, व इतर मनुष्यांना तीं त्या वेळीं दृष्टीस पडत नाहींत. आणि तीं अत्यंत स्वच्छ असल्यामुळें त्यांना कोणत्याही वस्तूचा अडथळा होत नाहीं. (सू. १०) तीं पञ्चमहाभूतें अत्यंत सूक्ष्म आहेत म्हणूनच या स्थूल शरीराचा दाह वगैरेंमुळें नाश झाला तरी त्यांचा नाश होत नाहीं. (सू० ११) तसेंच, या स्थूल शरीरामध्यें जो उबारा असतो तो त्या सूक्ष्म पञ्चमहाभूतांचाच आहे. म्हणूनच तो जिवंत असतांनाच उपलब्ध होतो; मरणानंतर उपलब्ध होत नाहीं.]

## तदाऽपीतेः संसारव्यपदेशात् ॥ ८ ॥

### ८ तें (तेज) प्रलयापर्यंत (राहतें). कारण (श्रुतीमध्यें) संसाराचा निर्देश केला आहे. (५)

'तेज परदेवतेमध्यें लय पावतें' या श्रुतीचा 'मरण पावणाऱ्या मनुष्याचें तें प्रकृत असलेलें तेज अध्यक्षासहवर्तमान, प्राणांसहवर्तमान, इंद्रियवर्गासहवर्तमान, आणि,

---

६ मोक्ष हें खरें (म्हणजे निरपेक्ष) अमृतत्व होय. हें अमृतत्व निर्गुण ब्रह्मविद्येच्या योगानें प्राप्त होतें. आतां सगुण विद्येच्या योगानें जें स्वर्ग वगैरे सुख प्राप्त होतें तें गौण (म्हणजे सापेक्ष) अमृतत्व होय असें जाणावें.

इतर महाभूतांसहवर्तमान परदेवतेमध्यें[1] लय पावतें' असा अर्थ आहे असें प्रकरणाच्या सामर्थ्यावरून सिद्ध केलें. आतां, हा लय कोणत्या प्रकारचा असतो या गोष्टीचा विचार कर्तव्य आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं हा जो (तेजाच्या) स्वरूपाचा लय होतो तो पूर्ण लय होतो. कारण, येथें 'उपादान कारणामध्यें लय होणें' ही गोष्ट जुळते. उत्पत्तिमान् अशा सर्व वस्तूंचें परदेवता हें उपादान कारण आहे असें आम्हीं[2] मागें सिद्ध केलेंच आहे. तेव्हां यावरून तेजाला (परदेवतेशीं) ऐक्य प्राप्त होतें असें सिद्ध झालें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर :—श्रोत्र वगैरे इंद्रियांना आश्रयभूत अशीं जीं तेज वगैरे सूक्ष्म महाभूतें तीं, प्रलयापर्यंत, म्हणजे तत्त्वज्ञानामुळें प्राप्त होणारी जी संसारापासून मुक्ति ती होईपर्यंत राहतात[3]. कारण 'आपआपल्या कर्माप्रमाणें आणि ज्ञानाप्रमाणें कांहीं लोक शरीरत्व प्राप्त होण्याकरितां योनीप्रत प्राप्त होतात; व कांहीं लोक स्थाणूंप्रत[4] प्राप्त होतात' (क० ५।७) इत्यादि श्रुतींमध्यें संसाराचा निर्देश केला आहे. (असें मानलें) नाहीं तर मरणसमयीं उपाधींचा नाश झाल्यामुळें सर्वच जीव ब्रह्माशीं पूर्ण ऐक्य पावतील. आणि असें झालें म्हणजे मग विधिशास्त्र आणि विद्याशास्त्र हीं निरर्थकच होतील. शिवाय, बंध[6] हा मिथ्याज्ञानापासून उत्पन्न झाला असल्यामुळें तो तत्त्वज्ञानावांचून दुसऱ्या कशानेंहि नष्ट होऊं शकत नाहीं. तेव्हां यावरून महाभूतांचें ब्रह्म हें जरी उपादान कारण आहे, तरी तीं महाभूतें त्या ब्रह्माशीं जें ऐक्य पावतात तें सुषुप्तावस्थेंतल्याप्रमाणें किंवा प्रलयावस्थेंतल्याप्रमाणें तीं 'बीजरूपानें अस्तित्वांत राहूं शकतील' अशा रीतीनेंच पावतात असें सिद्ध झालें. (८)

---

१ परमात्म्यामध्यें.

२ अ. १ पा. १ सू. २ मध्यें.

३ म्हणजे त्या सूक्ष्म महाभूतांचें परदेवतेशीं पूर्ण ऐक्य होत नाहीं.

४ वृक्ष वगैरे स्थावर प्राण्यांच्या जन्माप्रत.

५ 'स्वर्गाची इच्छा करणाऱ्यानें यज्ञ करावा' इत्यादि विधिशास्त्र निरर्थक होईल; कारण, सर्व जीवांचें मरणाबरोबर ब्रह्माशीं ऐक्य होत असल्यामुळें त्यांना स्वर्ग प्राप्त होण्याचा मुळींच संभव नाहीं. तसेंच, विद्याशास्त्र म्हणजे उपनिषद् वगैरे वेदांतग्रंथ निरर्थक होतील. कारण सर्व प्राण्यांचें मरणसमयीं आपोआपच ब्रह्माशीं ऐक्य होत आहे.

६ संसारबंध.

## सूक्ष्मं प्रमाणतश्च तथोपलब्धेः ॥ ९ ॥

### ९ (तें तेज स्वरूपानें) आणि परिमाणानें सूक्ष्म (असलें पाहिजे). कारण तसें दृष्टीस पडतें. (५)

या शरीरामधून जाणाऱ्या जीवाला आश्रयभूत असें तें इतर महाभूतांसह-वर्तमान तेज स्वरूपानें आणि सूक्ष्म असलें पाहिजे. कारण 'तें तेज नाडींमधून जातें' इत्यादि गोष्टी श्रुतींत सांगितल्या असल्यावरून तें सूक्ष्म आहे असें उपलब्ध होतें. आतां, त्याच्या सूक्ष्मपणामुळेंच त्याला (नाडींमधून) संचार करतां येतो; व स्वच्छ-पणामुळें त्याला प्रतिबंध होऊं शकत नाहीं. म्हणूनच तें देहांतून जातांना जवळच्या लोकांच्या दृष्टीस पडत नाहीं. (९)

## नोपमर्देनातः ॥ १० ॥

### १० म्हणूनच (स्थूल देहाच्या) नाशानें (सूक्ष्म देह नाश पावत) नाहीं. (५)

'म्हणूनच' म्हणजे सूक्ष्म असल्यामुळेंच, (स्थूल देहाहून) अन्य असा हा सूक्ष्म देह, या स्थूल देहाचा 'दाह' वगैरे कारणांमुळें होणारा जो नाश त्याच्या योगानें, नाश पावत नाहीं. (१०)

## अस्यैव चोपपत्तेरेष ऊष्मा ॥ ११ ॥

### ११ आणि या (सूक्ष्म देहा-) चीच ही उष्णता आहे. कारण (हीच गोष्ट) जुळते. (५)

आणि जी ही उष्णता या शरीरामध्यें स्पर्शाच्या योगानें समजली जाते ती या सूक्ष्म शरीराचीच आहे. कारण, मनुष्य मेला असतांना त्या अवस्थेंत जरी (स्थूल) देह अस्तित्वांत असतो, आणि जरी रूप वगैरे देहाचे धर्म अस्तित्वांत असतात तरी त्या अवस्थेंत उष्णता उपलब्ध होत नाहीं. परंतु, मनुष्य जिवंत असतांना त्या अवस्थेंत उष्णता उपलब्ध होते. तेव्हां यावरून प्रसिद्ध शरीराहून व्यतिरिक्त अशाच (सूक्ष्म

---

१ (सू. ९) ज्याप्रमाणें सूर्य वगैरेंच्या स्वच्छ तेजाला कांचेचा प्रतिबंध होत नाहीं, तें कांचेंतून पलीकडे जातें त्याप्रमाणेंच हें होय.

२ तें तेज सूक्ष्म आहे म्हणूनच.

१ (सू. ११) उबारा.

शरीराच्या ) ठिकाणीं ही उष्णता राहते हें म्हणणें जुळतें. याच गोष्टीला अनुलक्षून पुढील श्रुति आहेः—' जिवंत असतांना तो उष्णच असतो ( व ) मेला असतांना गार पडतो. ' ( ११ )

[ आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें बाराव्या सूत्रापासून चौदाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांशः—( सू० १२ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' ज्ञानी मनुष्याच्या प्राणांचें उत्क्रमण होत नाहीं ' असें बृहदारण्यकाच्या चौथ्या अध्यायामध्यें सांगितलें आहे, त्यावरून ' त्याच्या प्राणांचें जीवापासून उत्क्रमण होत नाहीं; तर ते प्राण जीवाबरोबरच असतात ' असें सिद्ध होतें. तेव्हां ' इतर मनुष्यांप्रमाणेंच ज्ञानी मनुष्याचे देखील प्राण त्याच्या शरीरांतून जातातच ' असें समजावें. ( सू० १३ ) सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं ' ज्ञानी मनुष्याच्या प्राणांचें शरीरापासून उत्क्रमण होत नाहीं ' असें बृहदारण्यकाच्याच तिसऱ्या अध्यायांतील श्रुतीवरून स्पष्ट सिद्ध होतें. तेव्हां, पूर्वपक्ष्यानें दाखविलेल्या श्रुतीचेंही असेंच तात्पर्य समजलें पाहिजे; शिवाय पूर्वापरसंबंध पाहिला असतां त्या श्रुतीचें असेंच तात्पर्य ध्यानांत येतें; आणि तें बरोबरच आहे. कारण, सर्वव्यापी जें ब्रह्म तत्स्वरूपी झालेल्या ज्ञानी मनुष्याच्या प्राणाचें कोणत्याही पदार्थापासून उत्क्रमण होणार नाहीं. ( सू. १४ ) ' ज्ञानी मनुष्य कोठेंही जात नाहीं, आणि त्याच्या प्राणाचें उत्क्रमण होत नाहीं ' असें महाभारतामध्येंही सांगितलें आहे. आतां, ' शुकाचार्य हा सूर्यमंडलामध्यें गेला ' असें जें वर्णन ऐकिवांत येतें त्याचें तात्पर्य असें आहे कीं ' त्यानें आपल्या योगबलानें या स्थूल शरीरासकट सूर्यमंडलांत जाऊन तेथें शरीराचा त्याग केला, आणि नंतर तो ब्रह्मरूप झाला. म्हणूनच सूर्यमंडलांत जातांना तो सर्वांच्या दृष्टीस पडला असें समजावें. ]

## प्रतिषेधादिति चेन्न शारीरात् ॥ १२ ॥

१२ निषेध[1] केला असल्यावरून ( ब्रह्मवेत्त्याचे प्राण देहांतून निघून जात नाहींत ) असें म्हणाल तर नाहीं. कारण हा जीवापासूनच्या ( उत्क्रांतीचा निषेध ) आहे. ( ६ )

' ज्यानें क्लेश दग्ध केले नाहींत त्याचें हें अमृतत्व आहे ' ( अ० ४ पा० २ सू० ७ ) असा विशेष सांगितला असल्यावरून ' मनुष्याला पूर्ण अमृतत्व प्राप्त झालें असतां त्याला गति आणि उत्क्रांति नाहींत ' असें सिद्ध होतें. आतां, कोणत्या तरी कारणामुळें जीवाला उत्क्रांति असूं शकेल अशी शंका घेऊन सूत्रकार त्या उत्क्रांतीचा

---

१ हें पूर्वपक्षसूत्र आहे.

निषेध करतात[2]:—प्रथमतः (सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं) 'आतां जो कोणतीही इच्छा करीत नाही, जो अकाम[3] आहे, निष्काम आहे आणि आत्मकाम आहे त्याचे प्राण निघून जात नाहींत' (बृ० ४।४।६) या श्रुतीमध्यें निर्गुण विद्येसंबंधानें जो (उत्क्रांतीचा) निषेध केला आहे त्यावरून परब्रह्म जाणणाऱ्या मनुष्याचे प्राण त्याच्या देहांतून निघून जात नाहींत असें सिद्ध होतें.

या (सिद्धान्त्याच्या म्हणण्या-) वर (पूर्वपक्ष्याचें) उत्तरः—हें तुमचें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, हा जो प्राणांच्या उत्क्रांतीचा निषेध केला आहे तो जीवापासूनच्या उत्क्रांतीचा केला आहे, शरीरापासूनच्या उत्क्रांतीचा केला नाहीं[4]. असें कशावरून समजतें? 'त्यापासून[5] प्राण निघून जात नाहींत' या इतर शाखेंतील[6] वाक्यांत पंचमी विभक्तीचा उपयोग केला आहे. सामान्य संबंध दाखविणारी जी षष्ठी विभक्ति ती इतर शाखेंतील पंचमी विभक्तीच्या योगानें 'विशेष संबंध' या अर्थी निश्चित करतां[7] येते. आणि अभ्युदय[8] आणि निःश्रेयस[9] यांचा अधिकारी जो जीव तो येथें प्रधान विषय असल्यामुळें त्याचाच येथें 'त्यापासून' या शब्दानें परामर्श केला जातो, शरीराचा परामर्श केला जात नाहीं. तेव्हां, 'जीव निघून जातांना

---

२ या १२ व्या सूत्रांतही शंका घेऊन पुढील १३ व्या सूत्रांत त्या शंकेचा निषेध करतात.

३ आत्म्याविषयींच ज्याची इच्छा आहे तो आत्मकाम होय. आत्मकाम आहे म्हणूनच आप्तकाम आहे. आप्तकाम म्हणजे सर्व मनोरथ पूर्ण झालेला. तो आप्तकाम आहे म्हणूनच निष्काम आहे. निष्काम म्हणजे वासनारहित. तो निष्काम आहे म्हणूनच अकाम आहे. अकाम म्हणजे कामरहित होय असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

४ म्हणजे ज्ञानी मनुष्याचे प्राण देहापासून निघून जातातच, फक्त जीवापासून मात्र निघून जात नाहींत.

५ त्याच्या जीवात्म्यापासूनच.

६ माध्यंदिन शाखेंतील. 'त्याचे प्राण निघून जात नाहींत' असें काण्व शाखेचे लोक म्हणतात. आणि येथेंच माध्यंदिन शाखेचे लोक 'त्यापासून प्राण निघून जात नाहींत' असें म्हणतात.

७. 'ज्याचे प्राण निघून जात नाहींत' या श्रुतीमध्यें त्या जीवाचा आणि प्राणांचा सामान्य संबंध दाखविला आहे. परंतु ते त्याचे प्राण त्या जीवात्म्यापासूनच निघून जात नाहींत किंवा दुसऱ्या कोणापासूनही निघून जात नाहींत असा विशेष संबंध दाखविला नाहीं. तरी 'त्या जीवापासून प्राण निघून जात नाहींत' या इतर शाखेंतल्या वाक्यावरून 'जीवापासूनच प्राण निघून जात नाहींत' असा त्या संबंधाचा निश्चय करतां येतो.

८ स्वर्ग वगैरे प्राप्त होणें.

९ मोक्ष.

त्यापासून प्राण निघून जात नाहींत, तर त्याच्या बरोबरच असतात ' असा वरील श्रुतीचा अर्थ होय. तेव्हां यावरून ' प्राणांसहवर्तमान निघून जातांना जीव हा देहापासून निघून जातो ' असें सिद्ध झालें. ( १२ )

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः—

## स्पष्टो ह्येकेषाम् ॥ १३ ॥

**१३ ( तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं ). कारण कांहीं ( शाखां- ) मध्यें ( शरीरापासूनच्याच उत्क्रांतीचा ) स्पष्ट ( निषेध ) आहे. ( ६ )**

पूर्वपक्ष्यानें जें म्हटलें आहे कीं ' परब्रह्म जाणणाऱ्या मनुष्याची देखील शरीरापासून उत्क्रांति होते; कारण उत्क्रांतीचा जो निषेध केला आहे त्याचा जीव हा अपादान आहे ', तें बरोबर नाहीं. कारण, कांहीं शाखांमध्यें जिचें शरीर हें अपादान आहे अशाच उत्क्रांतीचा निषेध केलेला स्पष्ट उपलब्ध होतो. उदा०— ' जेव्हां हा मनुष्य मरतो तेव्हां यापासून प्राण निघून जातात किंवा नाहींत ' ( बृ. ३।२।११ ) असा आर्तभागानें प्रश्न विचारल्यानंतर ' ( निघून जात ) नाहींत असें याज्ञवल्क्य म्हणाला ' ( बृ. ३।२।११ ) या वाक्यांत ' निघुन जात नाहींत ' असा पक्ष श्रुतीनें स्वीकारला आहे; नंतर ' प्राण निघून गेले नाहींत तर मग हा मनुष्य मृत होत नाहीं ' अशी शंका घेऊन ' येथेंच प्राण लय पावतात ' या वाक्यांत ( शरीरामध्यें ) प्राणांचा लय होतो अशी श्रुतीनें प्रतिज्ञा केली आहे. नंतर ( शेवटीं ) ती प्रतिज्ञा सिद्ध करण्याकरितां ' तो सुजतो, तो फुगतो, फुगलेला असा तो मरून पडतो' ( बृ. ३।२।११ ) या वाक्यांत जिचा ' तो ' या सर्वनामानें परामर्श केला आहे व जी उत्क्रांतीचें अपादान आहे अशा प्रकृत वस्तूलाच ' सुजणें ' वगैरे विकार होतात असें सांगितलें आहे. आतां हे विकार शरीरालाच होतात, जीवाला होत नाहींत. तेव्हां या श्रुतीच्या साम्यावरून ' त्यापासून प्राण निघून जात नाहींत; ( ते ) येथेंच लय पावतात ' या श्रुतीमध्यें देखील जरी जीव हाच प्रधान विषय आहे, तरी जीव आणि शरीर यांचें गौण रीतीनें ऐक्य मानून देहापासूनच्याच उत्क्रांतीचा निषेध केला आहे. अशा रीतीनें ज्यांच्या शाखेमध्यें पंचमीचा पाठ आहे त्यांच्या श्रुतीचा अर्थ

---

१ आतां जर प्राणांचा शरीरामध्यें लय झाला नाहीं, तर तो असा मृत होऊन पडणार नाहीं. तेव्हां यावरून अर्थातच ' येथेंच ( शरीरामध्येंच ) प्राण लय पावतात ' ही प्रतिज्ञा सिद्ध होते.

२ तेव्हां, यावरून शरीरच उत्क्रांतीचें अपादान येथें श्रुतीला विवक्षित आहे, आणि त्याच उत्क्रांतीचा ज्ञानी मनुष्याच्या संबंधानें निषेध केला आहे असें सिद्ध होतें.

करावा. आतां, ज्यांच्या शाखेमध्यें षष्ठीचा पाठ आहे त्यांच्या श्रुतीमध्यें ज्ञानी मनुष्याच्या उत्क्रांतीचा जो निषेध केला आहे तो निषेध देहापासूनच्या उत्क्रांतीचा केला आहे. कारण, या श्रुतीला प्रसिद्ध असलेल्याच उत्क्रांतीचा निषेध करणें विवक्षित आहे. आतां देहापासूनचीच उत्क्रांति प्रसिद्ध आहे; जीवापासूनची उत्क्रांति ( प्रसिद्ध ) नाहीं.

शिवाय, ‘ डोळयांमधून किंवा डोक्यामधून किंवा शरीराच्या दुसऱ्या कोणत्याही भागापासून तो ( जीव ) जाऊं लागला असतां प्राण त्याच्या मागाहून जातो, आणि प्राण जाऊं लागला असतां त्याच्या मागाहून ( इतर ) सर्व प्राण जातात ’ ( बृ० ४।४।२ ) या वाक्यांत अज्ञानी मनुष्याची उत्क्रांति आणि संसारगति सविस्तर रीतीनें सांगून नंतर ‘ इच्छा करणाऱ्या[३] मनुष्यासंबंधानें हें होय ’ ( बृ० ४।४।६ ) या वाक्यांत अज्ञानी मनुष्याची कथा संपवून नंतर ‘ आतां जो इच्छा करीत नाहीं ’ ( बृ० ४।४।६ ) अशा रीतीनें श्रुति ज्ञानी मनुष्याचा निर्देश करते. आतां, ज्ञानी मनुष्याला ही उत्क्रांति आहे असें जर श्रुतीला सांगावयाचें असतें, तर हा ( वरील ) निर्देश जुळला नसता[४]. तेव्हां, हा निर्देश जुळण्याकरितां अज्ञानी मनुष्यासंबंधानें प्रसिद्ध असलेल्या ज्या गती आणि उत्क्रांती त्यांचा ज्ञानी मनुष्यासंबंधानें श्रुति निषेध करते असाच या श्रुतीचा अर्थ करावा. शिवाय, ज्याला सर्वव्यापी अशा ब्रह्माचें स्वरूप प्राप्त झालें आहे व ज्याच्या सर्व इच्छा आणि कर्में नष्ट झालीं आहेत अशा ब्रह्मवेत्त्याची गति किंवा उत्क्रांति संभवतही नाहीं. कारण, त्याच्या ठिकाणीं ती असण्याला कांहीं कारण नाहीं[५]. शिवाय, ‘ येथें तो ब्रह्माप्रत प्राप्त होतो ’ ( बृ० ४।४।७, का. ६।१४ ) इत्यादि श्रुती ( ज्ञानी मनुष्याच्या ठिकाणीं ) गति आणि उत्क्रांति यांचा अभाव आहे असेंच सूचित करतात. ( १३ )

---

३ इच्छा करणारा मनुष्य म्हणजे अज्ञानी मनुष्य होय. कारण अज्ञानी मनुष्यालाच इच्छा असते.

४ कारण, वर सांगितलेली जी शरीरापासून होणारी उत्क्रांति ती ज्ञानी आणि अज्ञानी या दोघांनाही सारखीच असल्यामुळें अज्ञानी मनुष्याची कथा संपवून नंतर जो ज्ञानी मनुष्याच्या कथेला आरंभ केला आहे तो बरोबर जुळणार नाहीं.

५ भेदज्ञान हे गति आणि उत्क्रांति यांचें कारण आहे. तें भेदज्ञान ज्ञानी मनुष्याच्या ठिकाणीं संभवत नाहीं. तात्पर्यः—ज्याला ‘ सर्व मीच आहें ’ असें अभेदज्ञान झालें आहे त्याच्या ठिकाणीं कोठें कोण गमन करील, आणि कोणाची उत्क्रांति कोणापासून होईल ? एकदरींत ज्ञानी मनुष्याच्या संबंधानें उत्क्रांति संभवत नाहीं असें सिद्ध झालें.

## स्मर्यते च ॥ १४ ॥

## १४ स्मृतीमध्येंही ( असेंच ) सांगितलें आहे. ( ६ )

शिवाय, ज्ञानी मनुष्याला गति आणि उत्क्रांति नाहींत असें महाभारतामध्यें देखील सांगितलें आहे. उदा०—'सर्व भूतांचा आत्मभूत, सर्वभूतांना यथार्थ रीतीनें पाहणारा, आणि ज्याला मार्ग नाहीं असा जो ( ज्ञानी मनुष्य ) त्याचा मार्ग शोधीत असतां देव देखील वाटेंत मोह पावतात'. शंका:—ज्याला सर्वव्यापी अशा ब्रह्माचें स्वरूप प्राप्त झालें आहे अशा ब्रह्मवेत्त्याला देखील गति आहे असें स्मृतीमध्यें सांगितलें आहे. उदा०—'व्यासाचा मुलगा शुक हा मोक्षाच्या इच्छेनें आदित्य-मंडलाप्रत जाण्यास निघाला. बापानें त्याच्या मागून जाऊन त्याला हांक मारिली तेव्हां त्यानें त्याला ओ दिली[४]'. उत्तर:—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण देहधारी अशा मनुष्यानेंच योगाच्या सामर्थ्यामुळें एका विशिष्ट प्रदेशाप्रत जाऊन तेथें आपल्या देहाचा त्याग केला' असें या वाक्यांत सांगितलें आहे असें समजावें. कारण 'सर्व भूतांनीं त्याला पाहिलें' वगैरे गोष्टी तेथें सांगितल्या आहेत. आतां, शरीरावांचून जाणाऱ्या मनुष्याला सर्व भूतें पाहूं शकत नाहींत. याच गोष्टीला अनुलक्षून तेथें पुढील उपसंहार केला आहे:—'शुक हा वायूपेक्षां शीघ्र गति धारण करून अंतरिक्षामध्यें फिरला; आणि आपला प्रभाव दाखवून सर्व भूतांमध्यें प्रविष्ट झाला'. एकंदरींत, परब्रह्म जाणणाऱ्याला गति आणि उत्क्रांति नाहींत असें सिद्ध होतें. आतां, गतीचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुती कोणासंबंधानें सांगितल्या आहेत हें आम्ही पुढें प्रतिपादन करूं. ( १४ )

[ आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें पंधरावें एकच सूत्र आहे. सारांश:—( सू. १५ ) ब्रह्मज्ञानी मनुष्याच्या शरीर, इंद्रिय वगैरेंचा परमात्म्यामध्यें लय होतो. कारण, प्रश्नोपनिषदामध्यें तसें सांगितलें आहे. आतां, मुंडकोपनिषदामध्यें 'त्यांचा आपआपल्या पृथ्वी वगैरे कारणांमध्यें लय होतो' असें जें सांगितलें आहे, तें व्यवहारदृष्टीनें सांगितलें आहे. परंतु वस्तुस्थिति पाहिली असतां त्यांचा पृथ्वी वगैरेंमध्यें लय होऊन नंतर त्या पृथ्वी वगैरेंच्या द्वारानें परमात्म्यामध्यें लय होतो असें समजावें. ]

---

१ आत्मरूपानें.

२ अर्चिर्मार्ग आणि धूममार्ग हे आत्मसाक्षात्कार झालेल्या मनुष्याला नसतात.

३ त्या ज्ञानी म्हणजे ब्रह्मरूपी अशा मनुष्याचा.

४ या स्मृतीमध्यें आत्मरूपी अशा शुकाचार्यांची गति सांगितली आहे.

५ अ. ४ पा. ३ सू. ७ मध्यें.

## तानि परे तथा ह्याह ॥ १५ ॥

### १५ तीं ( इंद्रियें वगैरे ) पर- ( ब्रह्मां- ) त ( लय पावतात ). कारण ( श्रुति ) असेंच सांगते. ( ७ )

आतां परब्रह्म जाणणाऱ्या मनुष्याचीं तीं 'प्राण' शब्दानें निर्दिष्ट केलेलीं इंद्रियें आणि महाभूतें त्या परमात्म्यामध्येंच लय पावतात. कशावरून? अशावरून कीं पुढील श्रुतींत तसेंच सांगितलें आहे :—'अशा रीतीनेंच ह्या द्रष्ट्याच्या, पुरुषांवर[1] अवलंबून असलेल्या ह्या सोळा[2] कला पुरुषाप्रत[3] प्राप्त होऊन त्याच्या मध्येंच लय पावतात' ( प्र० ६।५ ). शंका :—'त्या पंधरा[4] कला आपल्या आश्रयांमध्यें[5] प्रविष्ट होतात' ( मु० ३।५।७ ) ही जी ज्ञानी मनुष्यासंबंधानेंच दुसरीकडे श्रुति आहे ती परमात्म्याहून अन्य ठिकाणीं देखील कलांचा लय होतो असें सांगते. **उत्तर** :—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण ही श्रुति व्यवहारदृष्टीला अनुलक्षून आहे. त्या दृष्टीनें पार्थिव वगैरे कला ह्या पृथ्वी वगैरे जीं स्वतःचीं उपादानकारणें त्यांमध्येंच लय पावतात. परंतु मागील श्रुति ही ज्ञानी मनुष्याच्या दृष्टीला अनुलक्षून आहे. त्या दृष्टीनें परब्रह्म जाणणाऱ्याच्या सर्व कला ब्रह्मरूपच होतात[6]. तेव्हां ( येथें ) कांहीं दोष येत नाहीं असें सिद्ध झालें. ( १५ )

[ आतां येथून आठव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सोळावें एकच सूत्र आहे. सारांश:—( सू. १६ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं, ज्याप्रमाणें अज्ञानी मनुष्याचे प्राण, इंद्रियें वगैरे प्रलयकालींसुद्धां सर्वथा नष्ट होत नाहींत, तर शक्तिरूपानें ते कायम असतात, त्याप्रमाणेंच ज्ञानी मनुष्याचे समजावे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'ज्ञानी मनुष्याचे प्राण, इंद्रियें वगैरे शक्तिरूपानेंसुद्धां

---

१ ज्ञानी मनुष्यावर.

२ सोळा कला येणेंप्रमाणें :—१ पृथ्वी २ उदक ३ तेज ४ वायु ५ आकाश ६ इंद्रियें ७ मन ८ प्राण ९ श्रद्धा १० अन्न ११ वीर्य १२ तप १३ मंत्र १४ कर्म १५ लोक आणि १६ नाम.

३ परमात्म्याप्रत.

४ मन आणि प्राण या दोन कला मिळून एकच धरून येथें 'पंधरा कला' असें म्हटलें आहे.

५ पृथ्वी वगैरेंमध्यें.

६ ज्ञानी मनुष्याच्या ज्या सोळा कला त्या पृथ्वी वगैरे आपल्या आश्रयांमध्यें लय पावून नंतर त्या आश्रयांसहवर्तमान परमात्म्यामध्यें लय पावतात. अशा रीतीनें त्या दोन्ही श्रुतींची एकवाक्यता आहे असें समजावें.

शिल्लक राहात नाहींत' असें प्रश्नोपनिषद्‌वरून समजतें; आणि तें बरोबरच आहे. कारण प्राण वगैरे सर्व अज्ञानाचाच परिणाम असल्यामुळें ज्ञान झाल्यानंतर शक्तिरूपानेंसुद्धां त्यांचें अस्तित्व संभवत नाहीं. ]

## अविभागो वचनात् ॥ १६ ॥

### १६ (या कलांचें ब्रह्माशीं) पूर्ण ऐक्यच आहे. कारण (श्रुति असें) सांगते. (८)

आतां, ज्ञानी मनुष्याच्या कलांचा जो परब्रह्मामध्यें लय होतो तो इतर लोकांच्याप्रमाणें अपूर्ण रीतीनें होतो किंवा पूर्ण[1] रीतीनें होतो (असा प्रश्न उद्भवतो). पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्ञानी मनुष्यासंबंधीं जो लय आहे त्याचा सामान्य-लयामध्येंच अंतर्भाव होत असल्यामुळें या लयामध्येंही शक्ति बाकी राहते असें मानलें पाहिजे.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात :--(' कलांना ब्रह्माशीं) पूर्ण ऐक्य प्राप्त होतें. कशावरून ? (श्रुतींत तसें) सांगितलें आहे यावरून. उदा०—कलांचा प्रलय सांगून श्रुति (पुढें) असें म्हणते :--' या (कलां-) चीं नामरूपें[2] विदीर्ण[3] होतात. पुरुषच फक्त आहे असें (लोक) म्हणतात. तो हा (ज्ञानी मनुष्य) कला-रहित आणि मरणरहित असा होतो' (प्र० ६।५) शिवाय, अविद्येपासून उत्पन्न झालेल्या कलांचा विद्येपासून उत्पन्न झालेल्या लयामध्यें शेष उरतो हें म्हणणें बरोबर नाहीं. तेव्हां यावरून या कलांचें परब्रह्माशीं पूर्ण ऐक्यच होतें असें सिद्ध झालें. (१६)

[ आतां येथून नवव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सतरावें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू. १७) ' मरणकालीं जीवात्मा हा सर्व प्राणांच्या शक्ती घेऊन हृद्यामध्यें असतो, आणि नंतर चक्षु वगैरे कोणत्या तरी छिद्रांतून निघून जातो' जसें बृहदारण्यकामध्यें सांगितलें आहे. आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ही श्रुतीमध्यें सांगितलेली गोष्ट सामान्यतःच सांगितली असल्यामुळें ज्ञानी आणि अज्ञानी या दोघांसंबंधानें सारखीच समजली पाहिजे. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्ञानी मनुष्याचा जीवात्मा हा चक्षु वगैरे इतर स्थानांतून निघून जात नाहीं;

---

१ कलांना बीजभूत अशी शक्ति शिल्लक राहून जो त्या कलांचा लय होतो तो अपूर्ण लय होय; आणि कांहीं एक शिल्लक न राहतां जो लय होतो तो पूर्ण लय होय.

२ नामरूपें हीच कलांची शक्ति होय.

३ लीन.

तर तो आपल्या विद्येच्या योगानें मस्तकांतूनच निघून जातो. कारण, मस्तकांतील नाडी-मधून जी गति आहे ती विद्येची अंगभूत आहे. तसेंच, छांदोग्यामध्येंही असेंच सांगितलें आहे:—"हृदयामध्यें एकशें एक नाड्या आहेत. त्यांपैकीं मधली एक नाडी मस्तकांत गेली आहे, त्या नाडींतून निघालेले जीव मुक्त होतात आणि बाकीच्या शंभर नाड्या चक्षु वगैरे इतर स्थानांप्रत गेल्या आहेत; त्या नाड्यांतून निघालेले जीव संसारांत पडतात." ]

**तदोकोग्रज्वलनं तत्प्रकाशितद्वारो विद्यासामर्थ्यात्तच्छेषगत्यनुस्मृतियोगाच्च हार्दानुगृहीताः शताधिकया ॥ १७ ॥**

**१७ त्या ( दोघांच्याही हृदयरूपी ) स्थानाचें टोंक जरी ( सारखेंच ) प्रकाशित होतें, आणि त्या ( प्रकाशा- )च्या योगानें ( उत्क्रांतीचें ) द्वार[1] ( जरी सारखेंच ) प्रकाशित होतें, ( तरी ज्ञानी मनुष्य मस्तकापासूनच निघतो असें ) विद्येच्या सामर्थ्यावरून, आणि त्या ( विद्यां- )ना अंगभूत अशा मार्गाची ( उपासना ) सांगितली असल्यावरून ( समजतें ). तेव्हां हृदयांतील ब्रह्माच्या अनुग्रहानें ( तो मस्तकांतील ) शंभराहून अधिक ( अशा एका नाडी-च्या द्वारानें निघून जातो असें सिद्ध होतें ). ( ९ )**

निर्गुणविद्येसंबंधानें प्रसंगवशात् प्राप्त झालेला विचार ( येथें ) संपला. आतां सगुणविद्येसंबंधानें जो विचार प्रस्तुत आहे तोच सूत्रकार सुरू करतात. ज्ञानी आणि अज्ञानी अशा दोघांची उत्क्रांति मार्गाच्या आरंभापर्यंत सारखीच आहे असें मागें सांगितलें. आतां त्या मार्गाच्या आरंभाचें सूत्रकार वर्णन करतात. वाणी वगैरे ( इंद्रियां- )च्या समूहाचा आपल्यामध्यें लय करून घेऊन जेव्हां विज्ञानात्मा ( जीव ) जाऊं लागतो, तेव्हां त्याचें हृदय हें स्थान आहे म्हणजे आश्रय आहे असें पुढील श्रुतीवरून समजतें:—'तो ह्या तेजोमात्रांचें[2] ग्रहण करून हृदयाप्रतच जातो' ( बृ०।४।४।१ ). त्या हृदयाचें टोंक प्रज्वलित झाल्यानंतर चक्षु वगैरे स्थानांपासून जीव निघतो असें पुढील श्रुतीवरून समजतें:—'त्याच्या हृदयाचें टोंक प्रकाशित

१ जीवात्म्याचे शरीरांतून बाहेर पडण्याचें द्वार.

२ इंद्रियांच्या शक्तींचें.

होतें; त्या प्रकाशाच्या योगानें हा आत्मा डोळ्यांपासून किंवा डोक्यापासून[3] किंवा शरीराच्या दुसऱ्या कोणत्याही भागापासून निघतो ' ( बृ० ४।४।२ ). आतां येथें असा संशय येतो कीं, ही उत्क्रांति ज्ञानी आणि अज्ञानी अशा दोघांची अनियमानें[4]च होते किंवा ज्ञानी मनुष्याच्या उत्क्रांतीसंबंधानें कांहीं विशेष प्रकारचा नियम आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं श्रुतीमध्यें कांहीं विशेष सांगितला नसल्यामुळें या उत्क्रांतीसंबंधानें कांहीं नियम नाहीं.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः—ज्ञानी आणि अज्ञानी अशा दोघांच्या हृदयांचें टोंक जरी सारखेंच प्रकाशित होतें, आणि त्या प्रकाशाच्या योगानें उत्क्रांतीचें द्वार जरी सारखेंच प्रकाशित होतें, तरी ज्ञानी मनुष्य हा मस्तकापासू[5]नच निघतो व दुसरे लोक दुसऱ्या स्थानापासून निघतात. कशावरून ? विद्येच्या सामर्थ्यावरून. ज्ञानी मनुष्य देखील जर इतर मनुष्यांप्रमाणें शरीराच्या कोणत्याही भागांतून निघेल तर त्याला उत्कृष्ट लोक प्राप्त होणार नाहीं[6]; आणि मग विद्या ही व्यर्थच होईल. आणि ' त्या ( विद्यां- ) ना अंगभूत अशा मार्गाची उपासना सांगितली असल्यावरून ' म्हणजे भिन्न भिन्न विद्यांमध्यें त्या विद्यांना अंगभूत आणि मस्तकांतील नाडीशीं संबद्ध अशा मार्गाची उपासना करावी असें सांगितलें आहे म्हणून, जो त्या मार्गाची उपासना करतो तो ( मरणानंतर ) त्या मार्गानेंच जाण्यास प्रवृत्त होतो असें मानणें रास्त आहे. तेव्हां यावरून हृदयामध्यें राहणाऱ्या ब्रह्माची चांगल्या रीतीनें उपासना केल्यामुळें त्या ब्रह्माचा ज्ञानी आत्म्यावर अनुग्रह होतो व त्यामुळें तो त्या ब्रह्माच्या स्वरूपाप्रत प्राप्त होऊन शंभराहून अधिक अशा म्हणजे एकशेंएकाव्या नाडीच्या द्वारानें निघून जातो, व इतर आत्मे इतर नाडींच्या द्वारानें निघून जातात असें सिद्ध होतें. याच गोष्टीला अनुलक्षून हृदयांतील ब्रह्माच्या विद्येसंबंधानें श्रुति म्हणतेः—' हृदयाच्या शंभर आणि एक नाड्या आहेत. त्यांपैकीं एक मस्तकाप्रत जाते; तिच्या द्वारानें वर जाऊन तो अमृतत्वाप्रत प्राप्त होतो;

---

३ डोक्यामध्यें टाळूच्या तेथें एक छिद्र असतें, त्याला ब्रह्मरंध्र ( ब्रह्माचें छिद्र ) म्हणतात; त्या छिद्रापासून.

४ सारखीच.

५ मागील टीप ३ पहा.

६ हृदयामध्यें एकशें एक नाड्या आहेत. त्यांपैकीं एक मधली नाडी हृदयांतून निघून मस्तकांतील ब्रह्मरंध्रापर्यंत पोंचली आहे. त्या नाडींतून जो जीव निघून जातो त्याला चांगली गति प्राप्त होते, आणि बाकीच्या ज्या शंभर नाड्या हृदयांतून निघून चक्षु वगैरे इतर ठिकाणीं गेल्या आहेत त्या नाडींच्या द्वारानें जो जीवात्मा निघून जातो त्याला चांगली गति प्राप्त होत नाहीं असें ( छां. ८।६।६ ) श्रुतीवरून सिद्ध होतें. म्हणून ' त्याला उत्कृष्ट लोक प्राप्त होणार नाहीं ' असें येथें म्हटलें आहे.

आतां दुसऱ्या ज्या नाड्या आहेत त्या केवळ उत्क्रांतीकरितां आहेत' (छां० ८।६।६). (१७)

[ आतां येथून दहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें अठरावें आणि एकोणिसावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांशः—( सू. १८ ) 'मध्यमा नाडीच्या द्वारानें मस्तकांतून निघालेला जीवात्मा सूर्यकिरणाला अनुसरतो, आणि सूर्य-मंडलांतून निघून जाऊन मुक्त होतो' असें छांदोग्य श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. ( सू. १९ ) आतां येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं रात्रीं मरण आलें असतां जीवात्मा हा सूर्यमंडलांत जात नाहीं; कारण रात्रीं नाडींचा सूर्यकिरणाशीं संबंध नाहीं. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'दिवस असो किंवा रात्र असो, जोंपर्यंत शरीर आहे तोंपर्यंत नाडींचा सूर्यकिरणाशीं संबंध कायमच असतो' असें छांदोग्य श्रुतीवरून समजतें. शिवाय उन्हाळ्यामध्यें रात्रींसुद्धां संताप होत असल्यामुळें त्या वेळीं सूर्यकिरणांचें आस्तित्व सिद्ध होतें. शिवाय, रात्रीं मृत झालेला मनुष्य जर सूर्यमंडलाशिवायच वर जाईल तर मग दिवसां तरी त्याला सूर्यमंडलामध्यें जाण्यांत काय अर्थ आहे? बरें, जर 'रात्रीं मृत झालेला ज्ञानी मनुष्य मुळींच वर जात नाहीं' असें म्हणावें तर त्याची विद्या निष्फल होईल. आतां 'रात्रीं मृत झालेला मनुष्य सकाळपर्यंत थांबतो; आणि मग नाडीचा सूर्य-किरणाशीं संबंध झाला म्हणजे सूर्यमंडलांतून वर जातो' असें म्हणावें, तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण कदाचित् ज्ञानी मनुष्याचें शरीर उजाडण्यापूर्वींच लोकांनीं जाळून टाकलें असतां नाडींचा नाश झाल्यामुळें त्याला वर जातां येणार नाहीं. शिवाय, छांदोग्यामध्यें 'मनाचा त्याग केल्याबरोबर सूर्यमंडलांत जातो' असें वर्णिलें आहे. तात्पर्य, 'ज्ञानी मनुष्य केव्हांही मृत झाला तरी तो सूर्यमंडलांतून जाऊन मुक्त होतो' असें सिद्ध झालें. ]

## रश्म्यनुसारी ॥ १८ ॥

## १८ (दोघेही) रश्मींचें अनुसरण करतात. (१०)

'आतां जो हा या ब्रह्मपुरामध्यें कमलाप्रमाणें लहानसा राजवाडा आहे[२]' (छां० ८।१।१) असा उपक्रम करून श्रुतीनें हृदयांतील ब्रह्माची विद्या[३] सांगितली आहे, त्या विद्येच्या प्रकरणामध्यें 'ज्या ह्या हृदयाच्या नाड्या आहेत' (छां० ८।६।१) असा उपक्रम करून श्रुतीनें नाडी आणि रश्मी[४] यांचा संबंध सविस्तर

१ रश्मींचें म्हणजे किरणांचें अनुसरण करतात म्हणजे त्या किरणांच्या द्वारानें वर जातात.

२ अ. १ पा. ३ सू. १४ टी. २।३ पहा;

३ ह्या विद्येलाच 'दहरविद्या' म्हणतात.

४ किरण.

रीतीनें सांगून पुढें असें म्हटलें आहे:—‘जेव्हां तो या रश्मींच्या द्वारानेंच वर जातो’ (छां० ८।६।६); आणि पुन्हां असें म्हटलें आहे:—‘तिच्या योगानें वर जाऊन अमृतत्वाप्रत तो प्राप्त होतो’ (छां० ८।६।६). तेव्हां, यावरून जीव हा एकशेंएकाव्या नाडीच्या द्वारानें जाऊन रश्मींचें अनुसरण करतो असें समजतें. आतां येथें संशय येतो कीं दिवसां मरणारा आणि रात्रीं मरणारा असे दोघेही सामान्य रीतीनेंच रश्मींचें अनुसरण करतात, किंवा दिवसां मरणाराच रश्मींचें अनुसरण करतो. म्हणून सूत्रकार अशी प्रतिज्ञा करतात कीं श्रुतींमध्यें कांहीं विशेष सांगितला नसल्यामुळें दिवसां मरणारा आणि रात्रीं मरणारा असे दोघेही सामान्य रीतीनेंच रश्मींचें अनुसरण करतात. (१८)

## निशि नेति चेन्न संबन्धस्य यावद्देहभावित्वाद्दर्शयति च ॥ १९ ॥

**१९ रात्रीं (जीव रश्मींचें अनुसरण करीत) नाहीं असें म्हणशील तर नाहीं. कारण, (नाडी आणि रश्मी यांचा) संबंध, देह आहे तोंपर्यंत आहे. (श्रुति-) ही (असेंच) सांगते. (१०)**

शंका:—नाडी आणि रश्मी यांचा दिवसां संबंध असल्यामुळें दिवसां मरणारा जीव हा रश्मींचें अनुसरण करील. परंतु रात्रीं नाडी आणि रश्मी यांचा तो संबंध तुटत असल्यामुळें रात्रीं मरणारा जीव हा रश्मींचें अनुसरण करणार नाहीं. यावर सूत्रकारांचें उत्तर:—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण जोंपर्यंत देह अस्तित्वांत आहे तोंपर्यंत नाडी आणि रश्मी यांचा संबंध अस्तित्वांत आहे. जोंपर्यंत देह जिवंत आहे तोंपर्यंत शिरा[1] आणि किरण यांचा संबंध अस्तित्वांत आहे. ही गोष्ट पुढील श्रुतीमध्येंही सांगितली आहे:—‘या आदित्यापासून ते रश्मी पसरतात आणि या नाडीमध्यें प्रविष्ट होतात; या नाडीपासून ते पसरतात आणि या आदित्यामध्यें प्रविष्ट होतात[2]’ (छां० ८।६।२). शिवाय, उन्हाळ्यामध्यें रात्रीं देखील किरणांचें अस्तित्व उपलब्ध होतें. कारण उष्मा[3] वगैरे (त्या किरणांचीं)

---

१ नाडी.

२ ‘ज्याप्रमाणें एखादा मोठा रस्ता एका गांवापासून निघून दुसऱ्या गांवाला जाऊन पोंचतो, त्याप्रमाणें हा किरणरूपी मार्ग सूर्यापासून निघून शरीराच्या नाडीपर्यंत पोंचलेला आहे. तेव्हां हा मार्ग रात्रंदिवस एकसारखाच आहे’ असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

३ उष्मा म्हणजे उकाडा. ‘वगैरे’ शब्दानें चांदणें घ्यावें. चांदणें हें देखील सूर्याच्या किरणांचेंच कार्य आहे. कारण, चंद्र हा केवल जलमय आहे. त्याला स्वतःला तेज नाहीं. तर त्या चंद्ररूपी उदकावर जे सूर्याचे किरण पडतात त्याच्या कवडशालाच ‘चांदणें’ असें म्हणतात.

कार्यें त्या वेळीं झालेलीं दृष्टीस पडतात. आतां, शिशिर ऋतूंतल्या मेघाच्छादित दिवसांप्रमाणें इतर ऋतूंतल्या रात्रींमध्यें ते रश्मी थोडे असल्यामुळें त्यांचें अस्तित्व दृष्टीस कठिण जातें. 'रात्रीं (सूर्य) दिवसालाच धारण करतो'[४] ही श्रुति देखील हीच गोष्ट सांगते.

शिवाय, जर रात्रीं मेलेला मनुष्य रश्मींचें अनुसरण न करतांच वर जाईल, तर रश्मींचें अनुसरण व्यर्थच होईल. बरें, 'जो दिवसां मरतो तो रश्मींचें अवलंबन करून वर जातो, परंतु जो रात्रीं मरतो तो (रश्मींचें) अवलंबन न करतांच वर जातो' असें विशेष रीतीनें श्रुतीनें सांगितलेंही नाहीं. बरें, आतां ज्ञानी मनुष्य देखील जर केवळ 'रात्रीं मेला' या अपराधामुळें वर जाणार नाहीं, तर विद्येचें फल पाक्षिक होईल[५]; आणि मग मरणाचा काल नियमित नसल्यामुळें त्या विद्येविषयीं कोणीही प्रवृत्त होणार नाहीं. बरें, आतां असें म्हणशील कीं 'रात्रीं मेला असूनही (वर जाण्याकरितां) दिवस उगवण्याची वाट पाहतो' तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, त्याच्या शरीराचा कदाचित् (अगोदरच) अग्नि वगैरेंशीं संबंध होऊन तें शरीर दिवस उगवला असतांनाही रश्मींशीं संबंध पावण्यास योग्य होणार नाहीं[६]. शिवाय, 'मनाला फेंकून दिल्याबरोबर[७] तो आदित्याप्रत जातो' (छां० ८।६।५) ही श्रुति 'तो वाट पाहत नाहीं' असेंच सांगते. तेव्हां यावरून जीव हा सामान्य रीतीनेंच रात्रीं आणि दिवसां रश्मींचें अनुसरण करतो असें सिद्ध झालें. (१९)

[ आतां येथून अकराव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें विसावें आणि एकविसावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांशः–(सू. २०) पूर्वींच्या अधिकरणांत सांगितल्याप्रमाणें ज्ञानी मनुष्य हा जरी दक्षिणायनामध्यें मृत झाला तरी तो सूर्यमंडलांत जाऊन मुक्त होतो. आतां, 'उत्तरायणामध्यें मरण आलेलें चांगलें' अशी जी लोकांमध्यें प्रसिद्धि आहे ती अज्ञानी मनुष्यासंबंधानें समजावी. तसेंच भीष्माचार्यानें जी मरणाकरितां उत्तरायणाची वाट पाहिली ती केवल लौकिकाकरितांच होय. किंवा 'मरण

---

४ दिवसां जे सूर्याचे किरण उपलब्ध होतात ते रात्रीं देखील कमी प्रमाणानें पसरलेले असतातच; म्हणून 'रात्रीं देखील सूर्य दिवसालाच धारण करतो' असें श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे.

५ पाक्षिक होईल म्हणजे एखादे वेळीं मिळतें आणि एखादे वेळीं मिळत नाहीं असें होईल. कारण दिवसां मरणाऱ्याला विद्येचें 'वर जाणें' हें फल मिळतें, आणि रात्रीं मरणाऱ्याला मिळत नाहीं.

६ रात्रीं मेलेल्या मनुष्याचें शरीर जर कदाचित् रात्रींच जाळून टाकलें असेल, तर त्या शरीरांतील नाड्याही जळून जातील. आणि मग सूर्योदय होऊन त्याचे किरण पसरले तरी त्या किरणांचा नाडींशीं संबंध होणार नाहीं. तेव्हां अर्थातच त्या जीवाला चांगली गति मिळणार नाहीं.

७ मरणसमयीं जो मनाच्या वृत्तीचा लय होतो तो झाल्याबरोबर.

हें आपल्या स्वाधीन आहे ' असें लोकांना कळविण्याकरितांच होय. आतां, छांदोग्य श्रुतीमध्यें जें उत्तरायण धरलें आहे त्याचा विचार पुढें ( अ. ४ पा. ३ सू. ४ ) होईल. ( सू. २१ ) तसेंच, भगवद्गीता वगैरे स्मृतींमध्यें जें उत्तरायण धरलें आहे तें स्मृतीवरून ज्ञान प्राप्त झालेल्या मनुष्यासंबंधानें समजावें. तेव्हां त्या स्मृतींशीं विरोध येत नाहीं. आतां जरी वास्तविक रीतीनें विचार केला असतां श्रुतीमधलाच मार्ग स्मृतीमध्यें सांगितला आहे तरी देखील स्मृतीशीं विरोध येत नाहीं. कारण येथें उत्तरायण शब्दाचा अर्थच निराळा आहे. हें पुढें ( अ. ४ पा. ३ सू. ५ ) स्पष्ट होईल. ]

## अतश्चायनेपि दक्षिणे ॥ २० ॥

### २० म्हणूनच दाक्षिणायनामध्यें ( मरणाऱ्या मनुष्याला ) देखील ( विद्येचें फल मिळतेंच ). ( ११ )

' म्हणूनच ' म्हणजे जीव वाट पाहतो ही गोष्ट जुळत नाहीं, विद्येचें फल पाक्षिक नाहीं, आणि मरणाचा काल नियमित नाहीं म्हणूनच, दक्षिणायनामध्यें मरणाऱ्या ज्ञानी मनुष्याला देखील विद्येचें फल मिळतेंच. आतां, उत्तरायणामधील मरण प्रशस्त आहे ही गोष्ट प्रसिद्ध असल्यावरून व भीष्मानें वाट पाहिली[1] असें माहीत असल्यावरून, तसेंच, ' शुक्लपक्षापासून तो ज्या सहा महिने ( सूर्य ) उत्तरेला जातो त्या सहा महिन्यांप्रत ( ते जातात[2] )' ( छां० ४।१५।५ ) अशी श्रुति असल्यावरून अशी शंका येते कीं मरणाला उत्तरायणाची जरूर आहे. या शंकेचें सूत्रकार या सूत्रामध्यें निराकरण करतात. ( तें असें:— ) उत्तरायणामधील मरण प्रशस्त आहे असें जें प्रसिद्ध आहे तें अज्ञानी लोकांसंबंधानें प्रसिद्ध आहे. आतां, भीष्मानें जी वाट पाहिली ती आचार पाळावा एवढ्याकरितां आणि बापाच्या प्रसादामुळें वाटेल तेव्हां मरतां येतें असें दाखविण्याकरितां पाहिली. आतां वर दाखल केलेल्या श्रुतीचा अर्थ[3] सूत्रकार पुढें अ० ४ पा० ३ अधि. ४ यामध्यें स्पष्ट करतील. ( २० )

---

१ कौरवपांडवांच्या युद्धामध्यें भीष्माचार्य पडले असतां त्या वेळीं दक्षिणायन असल्यामुळें त्यांनीं आपल्या देहाचा त्याग केला नाहीं; तर उत्तरायणाची वाट पाहिली. त्या वेळीं सुमारें दोन महिने उत्तरायणाला अवकाश होता. तेव्हां यावरून दक्षिणायनामध्यें मरणाऱ्या मनुष्याला विद्येचें फल प्राप्त होत नाहीं असें सिद्ध होतें.

२ ' देवयान मार्गानें जाणारे लोक जातां जातां शुक्लपक्षांतून उत्तरायणाप्रत जातात ' असा या श्रुतीचा अर्थ होय.

३ पुढील सू. २१ टी. ४ पहा.

शंका :—'हे भरतश्रेष्ठा ? ज्या कालीं मरण पावले असतां योगी लोक परत येत नाहींत, किंवा परत येतात तो काल मी (आतां) तुला सांगतों' (भ० गी० ८।२३) या स्मृतीमध्यें कालाचा मुख्यत्वेंकरून उपक्रम करून परत न येण्याला 'दिवस वगैरे[1] विशेष प्रकारचे काल नियमित केले आहेत. मग रात्रीं किंवा दक्षिणायनामध्यें मेला असतां तो परत येत नाहीं' असें कसें म्हणतां ?

या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात :—

## योगिनः प्रति च स्मर्यते स्मार्ते चैते ॥ २१ ॥

### २१ आणि स्मृतीनें योग्यांसंबंधानेंच (कालविनियोग) केला आहे. आणि (तेथील सांख्य व योग) हे स्मृतींत सांगितलेलेच आहेत. (११)

आणि परत न येण्याकरितां जो हा 'दिवस' वगैरे कालाबद्दलचा नियम स्मृतीनें केला आहे तो योग्यासंबंधानें केला आहे. आणि येथील सांख्य व योग हे स्मृतींत सांगितलेलेच आहेत, श्रुतींत सांगितलेले नाहींत. तेव्हां विषय भिन्न असल्यामुळें आणि विशेष प्रकारच्या प्रमाणाचा आधार असल्यामुळें[2] हा स्मृतीमध्यें सांगितलेला कालाबद्दलचा नियम श्रौत ज्ञानाला लागू होत नाहीं. शंका:—'अग्नि, ज्योति, दिवस, शुक्ल (पक्ष), उत्तरायणाचे सहा महिने; तसेंच धूम, रात्र, कृष्ण. (पक्ष), दाक्षिणायनाचे सहा महिने' (भ० गी० ८।२४।२५) या स्मृतीमध्यें देखील श्रुतींत सांगितलेलेच देवयान आणि पितृयाण मार्ग सांगितले आहेत असें ओळखतां येतें[3]. उत्तर :—'तो काल मी आतां तुला सांगतों' (भ० गी० ८।२३) या

---

१ 'वगैरे' या शब्दानें उत्तरायण व शुक्ल पक्ष हे घ्यावे.

२ 'निष्काम कर्म करणें' हा योग होय. याविषयीं स्मृति (भ. गी. ६-१) प्रमाण आहे. तसेंच, शरीर, इंद्रियें वगैरे हीं कर्में करतात, आत्मा कर्में करीत नाहीं असा जो अनुभव हें ज्ञान होय. याविषयीं स्मृति (भ. गी. ५-९) प्रमाण आहे. तेव्हां अर्थातच स्मृतींत सांगितलेला जो मरणकालाचा नियम तो स्मृतींत सांगितलेल्या योग व ज्ञान यांविषयींच आहे; श्रुतींत सांगितलेला जो योग व जें ज्ञान (म्हणजे दहर वगैरे उपासना) त्याविषयीं तो नाहीं ही गोष्ट प्रमाणसिद्ध होते.

३ तात्पर्यः—कालाचा नियम ज्या अर्थी श्रुति आणि स्मृति या दोन्ही ठिकाणीं एकच सांगितला आहे, त्या अर्थी तो दोन्ही ठिकाणीं सांगितलेल्या योग आणि ज्ञान यांसंबंधानें लागू पडला पाहिजे असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

स्मृतीमध्यें कालाविषयींची प्रतिज्ञा केली असल्यामुळें स्मृतीचा श्रुतीशीं विरोध येतो[4]. अशी शंका घेऊन वरील समाधान दिलें आहे. परंतु वरील स्मृतीमध्यें अग्नि वगैरे देवताच आतिवाहिक[5] रूपानें सांगितल्या आहेत असें मानलें म्हणजे कांहीं विरोध येत नाहीं. ( २१ )

## अध्याय ४ पाद २ समाप्त.

---

## अध्याय ४ पाद ३

[ आतां येथून चौथ्या अध्यायाच्या तिसऱ्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्यें सोळा सूत्रें आणि सहा अधिकरणें आहेत. त्यांपैकीं ह्या पहिल्या अधिकरणामध्यें पहिलें एकच सूत्र आहे. सारांशः—( सू० १ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं सगुण ब्रह्मविद्या जाणणारा मनुष्य मृत झाल्यानंतर त्याला वर जाण्याचे अनेक मार्ग आहेत. कारण, भिन्न भिन्न श्रुतींमध्यें त्या मार्गांचें भिन्न भिन्न टप्पे सांगितले आहेत. शिवाय, ते मार्ग भिन्न भिन्न उपासनांना अंगभूत आहेत. तेव्हां ' सर्व श्रुतींमध्यें सांगितलेले टप्पे मिळून वर जाण्याचा एकच मार्ग आहे ' असें म्हणतां येत नाहीं. शिवाय, जर एकच मार्ग असेल तर ' अर्चि वगैरे मार्गानेंच जातो ' ह्या श्रुतींमधील ' च ' हा शब्द लागणार नाहीं. शिवाय, एकच मार्ग मानला तर तो फारच मोठा होऊन त्यांतून जाण्याला वेळ लागेल. आणि ' मनाचा त्याग केल्याबरोबर सूर्यमंडलांत जातो ' ह्या श्रुतीमध्यें जी वर जाण्याची त्वरा दाखविली आहे ती जुळणारी नाहीं. सिद्धांत्याचें म्हणणें असें आहे कीं अर्चि वगैरे टप्प्यांचा हा एकच मार्ग आहे. कारण ह्या मार्गांतील कांहीं टप्पे अनेक ठिकाणीं सारखेच सांगितले आहेत. शिवाय, ' ब्रह्मलोक प्राप्त होतो ' हें ह्या मार्गांतून जाण्याचें फल सर्व ठिकाणीं एकच सांगितलें आहे. आतां ' अर्चि वगैरे मार्गानेंच जातो ' ह्या श्रुतीमध्यें जो ' च ' हा शब्द आहे, तो ' ह्या मार्गामध्यें अर्चि वगैरे अवश्य

---

४ दिवस, शुक्लपक्ष, उत्तरायण असा जो कालाचा नियम श्रुतीमध्यें सांगितल्यासारखा वाटतो तो वास्तविक रीतीनें कालाचा नियम नाहीं, तर त्या त्या कालाच्या अभिमानी अशा देवतांचा आहे. म्हणजे ज्ञानी मनुष्य जरी रात्रीं वगैरे समयांमध्यें मेला तरी त्याला दिवस वगैरेंच्या अभिमानी देवताच पुढें मार्ग दाखवितात. आतां स्मृतीमध्यें जो कालाचा नियम सांगितला आहे तो श्रुतीप्रमाणेंच देवतांचाच आहे असें म्हणतां येत नाहीं, कारण ' काल सांगतो ' अशी स्मृतीमध्यें स्पष्टच प्रतिज्ञा केली आहे. तेव्हां स्मृतीमध्यें देवता घेतां येत नसल्यामुळें स्मृतीचा श्रुतीशीं विरोध येतो.

५ आतिवाहिक म्हणजे मार्ग दाखविणाऱ्या.

लागतात ' अशा अर्थाचा आहे. तसेंच श्रुतीनें जी त्वरा दाखविली आहे, ती ' त्या वेळीं ह्या मार्गानें जाण्याशिवाय त्याला दुसरा उद्योग कांहीं नाहीं ' अशा अर्थाची आहे. छांदोग्य श्रुतीवरूनही ' हा अर्चि वगैरे सर्व टप्प्यांचा एकच देवयान मार्ग आहे ' असें सिद्ध होतें. ]

## अर्चिरादिना तत्प्रथितेः ॥ १ ॥

### १ ( ब्रह्म प्राप्त करून घेणारा प्रत्येकजण ) आर्चि वगैरे ( मार्गा- ) नें जातो. कारण, तो ( मार्ग ) प्रसिद्ध आहे. ( १ )

मार्गाच्या आरंभापर्यंत उत्क्रांति सारखीच आहे असें मागें[1] सांगितलें. आतां तो मार्ग भिन्न भिन्न श्रुतींमध्यें भिन्न भिन्न प्रकारांनीं सांगितला आहे. ' आतां,[2] या रश्मीं-च्याच द्वारानें तो[3] वर जातो '( छां० ८।६।५ ) या श्रुतीमध्यें नाडी आणि रश्मी यांच्या संबंधाच्या द्वारानें एक मार्ग सांगितला आहे. तसेंच, ' ते अर्चीप्रत प्राप्त होतात; अर्चीपासून दिवसाप्रत ( प्राप्त होतात ) ' ( बृ. ६।२।१५ ) या श्रुतीमध्यें अर्चि वगैरे हां एक मार्ग सांगितला आहे. तसेंच, ' तो देवयान मार्गाप्रत प्राप्त होऊन अग्निलोकाप्रत येतो ' ( कौ० १।३ ) या श्रुतीमध्यें निराळा एक मार्ग सांगितला आहे. तसेंच, ' जेव्हां पुरुष या लोकापासून जातो तेव्हां तो वायूप्रत येतो ' ( बृ. ५।१०।१ ) या श्रुतीमध्यें आणखी एक मार्ग सांगितला आहे. तसेंच, ' निष्पाप होऊन ते सूर्याच्या द्वारानें जातात ' ( मुं० १।२।११ ) या श्रुतीमध्यें आणखी एक मार्ग सांगितला आहे. आतां, येथें असा संशय येतो कीं हे परस्परभिन्न मार्ग सांगितले आहेत, किंवा अनेक धर्मांनीं[4] युक्त असा हा एकच मार्ग सांगितला आहे.[5] पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं हे भिन्न भिन्नच मार्ग सांगितले आहेत. कारण ते भिन्न भिन्न प्रकरणांमध्यें सांगितले आहेत. शिवाय, ते भिन्न भिन्न उपासनांना अंगभूत आहेत. शिवाय, अर्चि वगैरे धर्म

---

१ अ. ४ पा. २ सू. ७ मध्यें.

२ मरणानंतर.

३ जीवात्मा.

४ मार्गामधले जे टप्पे म्हणजे विश्रांति घेण्याचीं स्थानें तेच मार्गाचे धर्म होत.

५ ज्ञानी मनुष्य मृत झाल्यानंतर त्याला ब्रह्मलोकाप्रत जाण्याचा मार्ग एकच आहे. फक्त त्या मार्गामधलीं जीं अर्चि वगैरे विश्रांति घेण्याचीं स्थानें तीं सर्व स्थानें प्रत्येक श्रुतीमध्यें सांगितलीं नाहींत, तर त्या स्थानांपैकीं कांहीं स्थानें एका श्रुतीमध्यें व कांहीं स्थानें दुसऱ्या श्रुतीमध्यें अशा रीतीनें सर्व श्रुतींमध्यें मिळून सर्व स्थानें सांगितलीं आहेत.

अपेक्षित असतील तर 'आतां या रश्मींच्याच द्वारानें' (छां० ८।६।५) या श्रुतींत केलेलें अवधारण विरुद्ध होईल[६]. शिवाय, 'मनाला फेकून दिल्याबरोबर[७] तो आदित्याप्रत जातो' (छां० ८।६।५) या श्रुतींत जी त्वरा सांगितली आहे तिला बाध येईल[८]. तेव्हां यावरून हे परस्परभिन्न असेच मार्ग आहेत असें सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें **उत्तरः**—'अर्चि वगैरे (मार्गा-) नें' इत्यादि. ज्याला ब्रह्म प्राप्त करून घेण्याची इच्छा आहे असा प्रत्येक जण अर्चि वगैरे मार्गानेंच जातो अशी आम्ही प्रतिज्ञा करतों. कशावरून? तो मार्ग प्रसिद्ध आहे यावरून. सर्व ज्ञानी लोकांमध्यें हा मार्ग प्रसिद्ध आहे. **उदा०**—पंचाग्निविद्येच्या प्रकरणामध्यें 'आणि जे हे अरण्यामध्यें श्रद्धायुक्त होऊन सत्याची उपासना करतात' (बृ० ६।२।१५) या वाक्यांत इतर उपासना करणाऱ्या लोकांनाही अर्चि वगैरे मार्ग सांगितला आहे. **शंकाः**—ज्या उपासनांमध्यें कोणताच मार्ग सांगितला नाहीं, त्या उपासनांमध्यें हा अर्चि वगैरे मार्ग घेण्यास हरकत नाहीं. परंतु ज्या उपासनांमध्यें दुसरे मार्ग सांगितले आहेत त्या उपासनांमध्यें हा अर्चि वगैरे घेण्याचें काय कारण? **उत्तरः**—जर हे मार्ग परस्परांपासून अत्यंत भिन्न असते, तर हें तुझें म्हणणें बरोबर झालें असतें. परंतु (वस्तुस्थिति अशी आहे कीं) ब्रह्मलोकाप्रत नेणारा आणि अनेक धर्मांनीं युक्त असा हा एकच मार्ग आहे; आणि त्याचे भिन्न भिन्न ठिकाणीं भिन्न भिन्न धर्म सांगितले आहेत. (आम्ही असें म्हणतों याचें कारण हें आहे कीं) सर्व ठिकाणीं मार्गाचा एक भाग ओळखला जात असल्यामुळें[९] धर्मांचा परस्परांमध्यें विशेषणविशेष्यभाव[१०] जुळतो. जरी प्रकरणें भिन्न भिन्न आहेत, तरी उपासना

---

६ कारण 'या रश्मींच्याच द्वारानें' ह्या श्रुतीमधील 'च' या शब्दानें दाखविलेलें जें अवधारण (म्हणजे निश्चय) त्यावरून असें समजतें कीं, या मार्गानें जाणाऱ्या मनुष्याला रश्मींशिवाय दुसरीं अशीं अर्चि वगैरे स्थानें वाटेनें लागत नाहींत.

७ मरणसमयीं जो मनाच्या वृत्तींचा लय होतो तो झाल्याबरोबर.

८ कारण, मार्ग एकच असल्यामुळें मनाला फेकून दिलें तरी अर्चि वगैरे सर्व स्थानांतून जातांना साहजिकच वेळ लागणार आहे.

९ अर्चिरादि मार्गामध्यें जे टप्पे सांगितले आहेत, त्यांपैकींच कांहीं टप्पे इतर सर्व मार्गांमध्यें आढळत असल्यामुळें.

१० ब्रह्मलोकाप्रत जाणाऱ्या मार्गाचे जे अनेक निरनिराळे टप्पे श्रुतींमध्यें सांगितलेले आहेत ते सर्व टप्पे मिळून एकच मार्ग आहे. 'अर्चिरादि श्रुतींमध्यें सांगितलेले जे टप्पे त्यांना इतर श्रुतींमध्यें सांगितलेले जे टप्पे ते जोडावयाचे' हाच मार्गाच्या धर्मांचा म्हणजे टप्प्यांचा परस्परांमध्यें विशेषणविशेष्यभाव होय. म्हणजे अर्चिरादि श्रुतींतले टप्पे हीं विशेष्यें होत, आणि इतर श्रुतींतले टप्पे हीं विशेषणें होत.

एक असल्यामुळें ज्याप्रमाणें (भिन्न भिन्न ठिकाणीं सांगितलेल्या) धर्मांचा परस्परठिकाणीं संग्रह होतो, त्याप्रमाणें (भिन्न भिन्न ठिकाणीं सांगितलेल्या) मार्गाच्या धर्मांचाही परस्परठिकाणीं संग्रह होतो. आतां, (कांहीं ठिकाणीं) उपासना जरी भिन्न भिन्न आहेत तरी मार्गाचा एक भाग सर्वत्र ओळखला जात असल्यामुळें आणि जाण्याचें स्थान[11] सर्वत्र एकच असल्यामुळें मार्ग एकच आहे असें मानलें पाहिजे. उदा०—पुढील भिन्न भिन्न श्रुतींमध्यें ब्रह्मलोकप्राप्तिरूप एकच फल सांगितलें आहे:—'ते त्या ब्रह्मलोकामध्यें जितकीं (वर्षें) ब्रह्मचार्चे उत्कृष्ट (आयुष्य) आहे तितकीं (वर्षें) राहतात' (बृ० ६।२।१५); 'त्या (ब्रह्मलोका-) मध्यें तो निरंतर वर्षें राहतो' (बृ० ५।१०।१); 'ब्रह्माचाचा जो जय आणि जी व्यापकता तो जय त्याला प्राप्त होतो, आणि ती व्यापकता त्याला प्राप्त होते' (कौ० १।४); 'तेव्हां जे कोणी ब्रह्मचर्याच्या योगानें (ब्रह्माची उपासना करतात ते सर्व) या ब्रह्मलोकाप्रत प्राप्त होतात' (छां० ८।४।३) इत्यादि.

आतां, पूर्वपक्ष्यानें जें म्हटलें आहे कीं आर्चि वगैरे मार्ग घेतला तर, 'आतां या रश्मींच्याच द्वारानें' या श्रुतींत जें अवधारण केलें आहे तें जुळणार नाहीं; (त्यावर आमचें उत्तर:—) हा दोष येत नाहीं. कारण मार्गामध्यें रश्मींचा अंतर्भाव करण्याविषयींच या वाक्याचें तात्पर्य आहे[12]. आतां, एकच हें वाक्य मार्गामध्यें रश्मींचा अंतर्भाव करून आर्चि वगैरेंचा त्यागही करतें असें म्हणतां येत नाहीं[13]. तेव्हां या वाक्यामध्यें (मार्गाचा) रश्मींशीं संबंध मात्र निश्चित केला आहे असें समजावें. आतां, त्वरेचा उल्लेख करणारी श्रुति ही, मार्गाचे आर्चि वगैरे धर्म घेतले असतां देखील, विरुद्ध होत नाहीं. कारण, 'इतर स्थानांपेक्षां तो ब्रह्मलोकाप्रत अधिक त्वरेनें जातो' असा त्या श्रुतीचा अर्थ आहे. 'मी एका क्षणांत येथें येतो' या वाक्याप्रमाणें हें

---

११ ब्रह्मलोकरूप स्थान.

१२ ज्याप्रमाणें 'प्रयागावरूनच काशीला जाण्याची वाट आहे' या वाक्यांतील 'च' या शब्दाचें 'काशीच्या वाटेमध्यें प्रयागाशिवाय दुसरें मुळींच कोणतेंही गांव लागत नाहीं' असें तात्पर्य नाहीं, तर 'काशीच्या वाटेमध्यें प्रयाग हें अवश्य लागतेंच' एवढेंच सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे; त्याप्रमाणें येथें ब्रह्मलोकाप्रत जाण्याच्या मार्गामध्यें रश्मींशिवाय आर्चि वगैरे दुसरें कांहीं लागत नाहीं असें 'रश्मींच्याच द्वारानें' यांतील 'च' या शब्दाचें तात्पर्य नाहीं, तर 'या मार्गामध्यें रश्मी अवश्य लागतातच' अशा रीतीनें रश्मींचा अंतर्भाव करण्याविषयींच तात्पर्य आहे. तेव्हां 'ज्ञानी मनुष्य हा कदाचित् रात्रीं मृत झाला असतां तो रश्मींशिवायच ब्रह्मलोकाप्रत जाईल' अशी जी शंका येते तिचें निराकरण या श्रुतीनें 'च' हा शब्द उच्चारून केलें आहे असें समजावें.

१३ कारण, या एकाच श्रुतीचें दोन्ही प्रकारचें तात्पर्य मानलें असतां 'वाक्यभेद' नांवाचा दोष येईल.

होयें. शिवाय, 'आतां या दोन्ही मार्गांपैकीं कोणत्याही ( मार्गानें )' ( छां० ५।१०।८ ) ही श्रुति दोन्ही मार्गांपासून भ्रष्ट झालेल्या लोकांना तिसरा हीन मार्ग सांगून 'पितृयाण मार्गाहून व्यतिरिक्त असा एकच अर्चि वगैरे टप्प्यांनीं युक्त देवयान मार्ग आहे' असें दाखविते. शिवाय, अर्चि वगैरे मार्गामध्यें टप्पे पुष्कळ आहेत व इतर मार्गांमध्यें टप्पे थोडे आहेत. आणि पुष्कळांच्या अनुरोधानें थोड्यांचा अंतर्भाव करणें हें सयुक्तिक आहे.[१६] तेव्हां याकारितांही सूत्रकारांनीं 'अर्चि वगैरे मार्गानेंच जातो' असें म्हटलें आहे. ( १ )

[ आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें दुसरें एकच सूत्र आहे. सारांश:—( सू० २ ) पूर्वपक्षी म्हणतो:–जर हा आर्चि वगैरे सर्व टप्प्यांचा एकच देवयानमार्ग आहे, तर त्या मार्गामध्यें वायु हा टप्पा कोठें घालावा ? कारण कौषीतकि श्रुतीमध्यें तो टप्पा सांगितला आहे. सिद्धान्ती म्हणतात—वर्षाच्या पुढें आणि सूर्याच्या पूर्वी वायु हा टप्पा घालावा. कारण 'वायूमधून सूर्यमंडलांत जातो' असें बृहदारण्यकामध्यें सांगितलें आहे. आतां कौषीतकि श्रुतीमध्यें 'अग्निलोकांत जातो, आणि नंतर वायुलोकांत जातो' असें जें सांगितलें आहे त्यावरून 'अग्नीच्या म्हणजे अर्चीच्या पुढें वायु आहे' इतकेंच सिद्ध होतें. परंतु 'अर्चीच्या पुढें लागलीच वायु आहे' असें सिद्ध होत नाहीं. आतां बृहदारण्यकामध्यें जो 'देवलोक' म्हणून एक टप्पा सांगितला आहे तो वर्षाच्या पुढें घालावा, आणि त्याच्या पुढें वायु व त्याच्या पुढें सूर्य असें समजावें. ]

---

१४ इतर ठिकाणीं जाण्याला जसा मला वेळ लागतो तसा येथें येण्याला वेळ लागत नाहीं असेंच 'मी एका क्षणांत येथें येतो' या वाक्याचें तात्पर्य मानलें पाहिजे. कारण, वास्तविक रीतीनें एका क्षणांत कोणालाही येतां येत नाहीं. त्याप्रमाणें 'मनाला फेंकून दिल्याबरोबर तो आदित्याप्रत जातो' या वाक्याचें 'मनाच्या वृत्तींचा लय झाल्याबरोबर लागलींच तो आदित्या- प्रत जातो' असें तात्पर्य नाहीं; कारण अर्चि वगैरे सर्व टप्प्यांतून जातांना कांहीं तरी वेळ लागणारच फक्त इतकेंच कीं इतर मार्गानें जाण्याला वेळ लागतो तसा या मार्गानें जाण्याला वेळ लागत नाहीं असेंच या श्रुतीचें तात्पर्य जाणावें. एकंदरींत त्या श्रुतीचा कांहींही विरोध येत नाहीं असें सिद्ध झालें.

१५ 'अर्चि वगैरे देवयान मार्ग आणि धूम वगैरे पितृयाण मार्ग या दोन्ही मार्गपैकीं कोणत्याही मार्गानें जो जात नाहीं तो पुन्हां पुन्हां जन्माला येतो व मरण पावतो' असा अधोगतीचा तिसरा मार्ग श्रुतीनें सांगितला आहे. यावरून उर्ध्वगतीचे मार्ग दोनच आहेत असें सिद्ध होतें. तेव्हां यावरून देवयान मार्ग हा एकच प्रकारचा आहे असें सिद्ध होतें.

१६ म्हणजे पुष्कळ टप्प्यांमध्यें थोडें टप्पे मिळवून ते सर्व टप्पे मिळून एकच मार्ग आहे असें मानणें सयुक्तिक आहे. कारण, जर हे अनेक मार्ग असतील तर थोड्या टप्प्यांच्या मार्गानें गेलें असतां सुलभ रीतीनें ब्रह्मलोक प्राप्त होत असल्यामुळें पुष्कळ टप्प्यांच्या मार्गानें कोणीही जाणार नाहीं, आणि मग पुष्कळ टप्प्यांचा मार्ग सांगणारी श्रुति निरर्थकच होईल.

## वायुमब्दादविशेषविशेषाभ्याम् ॥ २ ॥

### २ संवत्सरापासून वायूप्रत ( जातो ) असें अविशेष आणि विशेष यांवरून ( समजतें ) ( २ )

आतां मार्गाच्या ज्या भिन्न भिन्न धर्मांमध्यें[1] परस्पर विशेषणविशेष्यभाव आहे ते धर्म कोणत्या रीतीनें ( एका पुढें एक ) घातले पाहिजेत ही गोष्ट आचार्य मित्रत्वाच्या नात्यानें या सूत्रांत सांगतात. कौषीतकी लोक देवयान मार्गाचें पुढील रीतीनें वर्णन करतात :—' तो या देवयान मार्गाप्रत प्राप्त होऊन अग्निलोकाप्रत येतो, तो वायुलोकाप्रत ( येतो ), तो वरुणलोकाप्रत ( येतो ), तो इंद्रलोकाप्रत ( येतो ), तो प्रजापति लोकाप्रत ( येतो ), तो ब्रह्मलोकाप्रत ( येतो ) ' ( कौ० १।३ ). आतां, आर्चि आणि अग्निलोक या शब्दांचा ' ज्वलन ' हाच अर्थ असल्यामुळें ते शब्द एकाच अर्थाचे प्रतिपादक आहेत. तेव्हां ( आर्चिरादि- ) मार्गामध्यें अग्निलोक हा कोठें घालावयाचा हें शोधण्याची जरूर नाहीं. आतां, वायु हा आर्चि वगैरे मार्गामध्यें सांगितलेला नाहीं; तेव्हां तो त्या मार्गामध्यें कोणत्या ठिकाणीं घालावयाचा ( असा प्रश्न उद्भवतो ).

या प्रश्नाचें उत्तरः—' ते अर्चीप्रत प्राप्त होतात, अर्चीपासून दिवसाप्रत, दिवसापासून शुक्लपक्षाप्रत, शुक्लपक्षापासून ज्या सहा महिने ( सूर्य ) उत्तरेकडे जातो त्या महिन्यांप्रत, त्या महिन्यांपासून संवत्सराप्रत ( आणि ) संवत्सरापासून आदित्याप्रत प्राप्त होतात ' ( छा. ५।१०।१,२ ) या श्रुतीमध्यें ' ते संवत्सराच्या मागून आणि आदित्याच्या पूर्वी वायूप्रत प्राप्त होतात ' असें सांगितलें आहे असें समजलें पाहिजे. कशावरून ? अविशेष आणि विशेष सांगितले आहेत यावरून. उदा०— ' तो वायुलोकाप्रत येतो ' ( कौ० १।३ ) या श्रुतीमध्यें अविशेष रीतीनें सांगितलेला[3] जो वायु तो दुसऱ्या श्रुतीमध्यें विशेष रीतीनें सांगितलेला दृष्टीस पडतो. उदा०— ' जेव्हां पुरुष या लोकापासून जातो, तेव्हां तो वायूप्रत येतो; मग वायु त्याला रथाच्या चाकांतील छिद्राप्रमाणें ( स्वतःमधून ) वाट देतो; त्या द्वारानें तो वर जातो, ( आणि ) आदित्याप्रत येतो ' ( बृ० ५।१०।१ ). तेव्हां ' या श्रुतीमध्यें

---

१ टप्प्यांमध्यें.

२ अ. ४ पा. ३ सू. १ टी. १० पहा.

३ अमक्याच्या पुढें आणि अमक्याच्या पूर्वी वायुलोकाप्रत प्राप्त होतो असा विशेष रीतीनें न सांगितलेला.

वायु हा आदित्याच्या पूर्वी सांगितलेला दृष्टीस पडतो' या विशेषावरून संवत्सर आणि आदित्य यांच्या[4] मध्यें वायु घातला पाहिजे असें समजतें.

शंका—'(कौषीतकि उपनिषदामध्यें) अग्नीच्या मागून वायु सांगितलेला दृष्टीस पडतो' या विशेषावरून अर्चीच्या नंतर वायु कां घालीत नाहीं? उत्तरः—येथें कोणताही विशेष सांगितला नाहीं. शंकाः—'तो या देवयान मार्गाप्रत प्राप्त होऊन अग्निलोकाप्रत येतो, तो वायुलोकाप्रत (येतो) तो वरुणलोकाप्रत (येतो)' (कौ० १।३) अशी श्रुति मीं वर दाखल केली आहे. उत्तरः—या श्रुतीमध्यें एका पुढें एक अशीं वाक्यें मात्र दिलीं आहेत. परंतु त्यांतील पदार्थांचा अमुक क्रम आहे असें प्रतिपादन करणारा येथें एकही शब्द नाहीं. 'तो याप्रत येतो, तो याप्रत येतो' अशा रीतीनें येथें पदार्थांचा मात्र निर्देश केला आहे. परंतु इतर श्रुतीमध्यें 'वायूनें दिलेल्या रथाच्या चाकाएवढ्या छिद्राच्या द्वारानें वर जाऊन तो आदित्याप्रत येतो' असा क्रम सांगितलेला दृष्टीस पडतो. 'तेव्हां अविशेष आणि विशेष सांगितले आहेत[5] यावरून' असें जें सूत्रकारांनीं म्हटलें आहे तें बरोबरच आहे.

वाजसनेयी लोक तर असें म्हणतातः—'महिन्यांपासून देवलोकाप्रत, देवलोका-पासून आदित्याप्रत (तो जातो)' (बृ० ६।२।१५). 'तेथें वायूनंतर आदित्य' असा (वायु आणि आदित्य यांच्यामधील जो बृहदारण्यक श्रुतींत सांगितलेला प्रसिद्ध क्रम तो सिद्ध) करण्याकरितां 'जीव हे देवलोकापासून वायूप्रत प्राप्त होतात' असें मानलें पाहिजे. आतां, संवत्सरापासून वायूप्रत (जातो) असें जें सूत्रकारांनीं म्हटलें आहे तें छांदोग्य श्रुतीच्या अनुरोधानें म्हटलें आहे असें समजावें. छांदोग्य आणि वाजसनेयक यांपैकीं एकीमध्यें देवलोक सांगितला नाहीं व दुसरीमध्यें संवत्सर सांगितला नाहीं. आतां दोन्ही श्रुती प्रमाणभूत असल्यामुळें दोन्ही ठिकाणीं दोन्ही पदार्थ घातले पाहिजेत. त्यांतही पुन्हां असा भेद ध्यानांत ठेवावा कीं संवत्सराचा महिन्यांशीं संबंध असल्यामुळें[6] संवत्सर (हा टप्पा) अगोदर आहे आणि देवलोक मागून आहे. (२)

[आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें तिसरें एकच सूत्र आहे. सारांशः—(सू० ३) अर्चि वगैरे मार्गांतील शेवटचा जो 'वीज' हा टप्पा त्याच्या पुढें 'वरुण' हा टप्पा घालावा. कारण विजेचा वरुणाशीं संबंध आहे. म्हणूनच विजा चमकूं लागल्या कीं लागलींच वरुण पाऊस पाडतो. तसेंच,

---

४ अर्चिरादिमार्गांतील जे संवत्सर आणि आदित्य हे टप्पे त्यांच्यामध्यें.

५ कौषीतकि उपनिषदांमध्यें अविशेष सांगितला आहे आणि बृहदारण्यक उपनिषदामध्यें विशेष सांगितला आहे.

६ महिने हे संवत्सराचे म्हणजे वर्षाचे अवयव असल्यामुळें संवत्सराचा महिन्याशीं संबंध आहे.

त्या वरुणाच्या पुढें ‘ इंद्र ’ आणि ‘ प्रजापति ’ हे टप्पे घालावे. वरुण वगैरे हे तीन टप्पे आगंतुक असल्यामुळें आणि त्यांचा विजेच्या पूर्वींच्या कोणत्याही टप्प्याशीं संबंध नसल्यामुळें ते टप्पे शेवटीं विजेच्या पुढें घालावे हेंच रास्त आहे. ]

## तडितोऽधि वरुणः संबन्धात् ॥ ३ ॥

### ३ विजेच्या पुढें वरुण आहे. कारण ( वरुणाचा विजेशीं ) संबंध आहे. ( ३ )

‘ आदित्यापासून चंद्राप्रत, चंद्रापासून विजेप्रत ( तो जातो ) ’ ( छां० ४।१५।५ ) या श्रुतीमध्यें विजेच्या पुढें ‘ तो वरुणलोकाप्रत येतो ’ या ( कौषिताकि उपनिषदांतल्या ) श्रुतींत सांगितलेल्या वरुणाचा संबंध लाविला पाहिजे. कारण वीज आणि वरुण यांचा संबंध आहे. ज्या वेळीं मोठमोठ्या विजा भयंकर गर्जना करून ढगांच्या आंत नाचूं लागतात, तेव्हां पाऊस पडतो. ही गोष्ट ‘ वीज चमकते, मेघ-गर्जना होते, आणि मग पाऊस पडतो’ ( छां० ७।११।१ ) या ब्राह्मणांतही सांगितली आहे. आतां पावसाचा स्वामी वरुण आहे हें श्रुतिस्मृतींमध्यें प्रसिद्ध आहे. आतां, वरुणाच्या पुढें इंद्र आणि प्रजापति घालावे. कारण, त्यांना ( घालण्याला ) दुसरें ठिकाण नाहीं. आणि ( कौषितकि उपनिषदांतल्या ) श्रुतींत तर ते टप्पे सांगितले आहेत. शिवाय, वरुण वगैरे टप्पे हे आगंतुक आहेत; म्हणूनही ते शेवटीं घातले पाहिजेत. कारण त्यांना कोणतेंही विशेष ठिकाण सांगितलें नाहीं. आणि वीज हीच अर्चि वगैरे मार्गाच्या शेवटीं आहे. ( ३ )

[ आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें चौथ्या सूत्रापासून सहाव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांशः—( सू० ४ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ज्याप्रमाणें लोकांमध्यें पर्वत, नद्या वगैरे मार्गाचीं चिन्हें असतात त्याप्रमाणेंच अर्चि वगैरे हीं देवयान मार्गाचीं चिन्हें आहेत. किंवा ज्ञानी मनुष्याला सुखोपभोग होण्याकरितां त्या देवयान मार्गामध्यें अर्चि वगैरे ह्या मुक्काम करण्याच्या जागा कल्पिल्या असाव्या. म्हणूनच अर्चि वगैरेंपैकीं कांहीं टप्प्यांना ‘अग्निलोक, वायुलोक ’ असा ‘लोक’ हा शब्द लाविला आहे. कारण, उपभोग घेण्याच्या जागेलाच ‘लोक’ हा शब्द लावण्याची वहिवाट आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं ‘ अर्चि वगैरे हे वाटाडे आहेत म्हणजे

---

१ तेव्हां यावरून अर्थातच विजेचा वरुणाशीं संबंध आहे असें सिद्ध होतें.

२ वरुण वगैरे टप्पे हे अर्चिरादिमार्गामध्यें सांगितले नसल्यामुळें आगंतुक होत.

३ तेव्हां अर्थातच शेवटच्या विजेपुढें वरुण वगैरे आगंतुक टप्पे घेतले पाहिजेत असें सिद्ध झालें.

आर्चि वगैरेंच्या अभिमानी अशा ज्या चेतन देवता त्या देवयान मार्गानें जाणाऱ्या लोकांना वाट दाखवितात ' असें छांदोग्य श्रुतीवरूनच समजतें. ( सू. ५ ) आणि हें बरोबर आहे. कारण, देवयान मार्गानें जाणाऱ्या लोकांचें शरीर गेलें असल्यामुळें त्या लोकांना स्वतंत्र रीतीनें जाण्याचें सामर्थ्य नाहीं. शिवाय, आर्चि वगैरेंपैकीं दिवस व शुक्लपक्ष हे पदार्थ कायमचे नसल्यामुळें तीं मार्गाचीं चिन्हें होऊं शकत नाहींत. तसेंच, ' आर्चि वगैरे ह्या सुखोपभोग घेण्याच्या जागा आहेत ' असेंही म्हणतां येत नाहीं. कारण, त्या वेळीं त्या लोकांचें शरीर गेलें असल्यामुळें त्यांना उपभोग घेतां येत नाहीं. आतां, इतर देवता तेथें उपभोग घेत असल्यामुळें ' लोक ' हा शब्द विरुद्ध होत नाहीं. ( सू० ६ ) आतां, ह्या देवयानमार्गाचा ' वीज ' हा जो एक टप्पा आहे त्यापासून मात्र थेट ब्रह्मलोकापर्यंत एकच अमानुष पुरुष ह्या लोकांना पोंचवितो असें छांदोग्य श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. तेव्हां, ' विजेच्या पुढचे जे वरुण, इंद्र आणि प्रजापति ते फक्त त्या अमानुष पुरुषाला त्या लोकांना पोंचविण्याच्या कामीं मदत करतात एवढ्याच हेतूनें ते वरुण वगैरे देवयान मार्गामध्यें गणिले आहेत ' असें समजावें. ]

## आतिवाहिकास्तल्लिङ्गात् ॥ ४ ॥

### ४ ( आर्चि वगैरे पदार्थ ) आतिवाहिकं आहेत. कारण त्या ( गोष्टी- ) चें चिन्ह आहे. ( ४ )

आतां, त्या आर्चि वगैरे पदार्थांसंबंधानें असा संशय येतो कीं हे पदार्थ मार्गाचीं चिन्हें आहेत, किंवा उपभोगाचीं स्थानें आहेत, किंवा जीव जाऊं लागले असतां त्यांचे वाटाडे आहेत. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें:—हे आर्चि वगैरे पदार्थ मार्गाचीं चिन्हें आहेत. कारण श्रुतींतला उपदेश तशाच प्रकारचा आहे. ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्यें एखाद्या मनुष्याला गांवाप्रत किंवा नगराप्रत जावयाचें असल्यास त्याला असें सांगितलें जातें कीं ' तूं येथून त्या डोंगराप्रत जा, तेथून वडाच्या झाडाप्रत जा, तेथून नदीप्रत जा, मग तेथून तूं गांवाप्रत किंवा नगराप्रत प्राप्त होशील '; त्याप्रमाणें येथें देखील ' अर्चीपासून दिवसाप्रत, दिवसापासून शुक्लपक्षाप्रत ' इत्यादि सांगितलें आहे. किंवा हे पदार्थ उपभोगाचीं स्थानें आहेत असेंही म्हणतां येईल. कारण श्रुतीनें अग्नि वगैरेंना ' लोक ' हा शब्द लावला आहे. उदा०—' तो अग्निलोकांप्रत येतो ' ( कौ० १।३ ) इत्यादि. आतां ' लोक ' हा शब्द श्रुतीमध्यें प्राण्यांच्या उपभोगांच्या स्थानांना लाविलेला दृष्टीस पडतो. उदा०:—' मनुष्यलोक, पितृलोक, देवलोक ' ( बृ० १।५।१६ ). हीच गोष्ट पुढील ब्राह्मणांत सांगितली आहे:— ' अहोरात्ररूप लोकांच्या ठिकाणीं ते आसक्त होतात ' ( श० ब्रा० १०।२।६।८ ) इत्यादि. तेव्हां यावरून आर्चि वगैरे पदार्थ हे

---

१ ब्रह्मलोकाप्रत जाणाऱ्या जीवांना वाट दाखविणारे वाटाडे.

आतिवाहिक नाहींत असें सिद्ध होतें. शिवाय, हे ( अर्चि वगैरे ) पदार्थ अचेतन आहेत; म्हणूनही ते आतिवाहिक होऊं शकत नाहींत. चेतन पुरुषच बिकट मार्गामधून प्रवाशांना नेण्याकरितां राजानें नेमलेले असतात.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः--हे ( अर्चि वगैरे पदार्थ ) आतिवाहिकच आहेत असें म्हटलें पाहिजे. कशावरून ? त्या गोष्टीचें चिन्ह आहे यावरून. उदा०-'चंद्रापासून विजेप्रत ( जातो ); तेथें एक अमानुष पुरुष आहे; तो त्यांना ब्रह्माप्रत नेतो' ( छां० ४।१५।५ ) ही श्रुति त्यांचें आतिवाहिकत्व ही सिद्ध गोष्ट आहे असें दाखवितें. शंकाः–ती श्रुति तेवढ्यापुरतीच आहे. उत्तरः–हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, वरील श्रुतींत 'अमानुष' असें जें विशेषण दिलें आहे त्याचा 'पूर्वी सिद्ध असलेल्या मनुष्यत्वाची निवृत्ति करणें' हा उद्देश आहे. जर अर्चि वगैरेंच्या ठिकाणीं आतिवाहिक पुरुष आहेत आणि ते मनुष्य आहेत ही गोष्ट सिद्ध असेल, तरच त्या मनुष्यत्वाची निवृत्ति करण्याकरितां पुरुषाला 'अमानुष' असें विशेषण देणें बरोबर होईल. ( ४ )

शंकाः—नुसत्या त्या ( गोष्टी– ) च्या चिह्नावरून ही गोष्ट सिद्ध होत नाहीं. कारण ( ती सिद्ध करण्याला ) कोणतीही युक्ति नाहीं. उत्तरः--हा दोष येत नाहीं. कारणः—

## उभयव्यामोहात्तत्सिद्धेः ॥ ५ ॥

### ५ ( मार्ग आणि त्या मार्गानें जाणारे असे ) दोघेही ज्ञानरहित असल्यामुळें तें ( म्ह० अर्चि वगैरे देवताच आतिवाहिक आहेत हें ) सिद्ध होतें. ( ४ )

जे अर्चि वगैरे मार्गानें जातात त्यांचा देहापासून वियोग झाला असल्यामुळें

---

२ 'प्रवासी लोकांनीं वाट न चुकतां नीट मार्गानें जावें' एवढ्याकरतां.

३ अर्चि वगैरेंचें.

४ वाटाडेपणा.

५ हें पुढील शंकासमाधानांवरून स्पष्ट होईल.

६ 'जीव हे विजेप्रत गेल्यानंतर तेथून एक अमानुष पुरुष त्यांना पोंचवितो' इतकेंच त्या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. परंतु 'त्या विजेप्रत जाण्यापूर्वी त्या जीवांना पोचविणारा कोणी मनुष्य आहे' असें त्या श्रुतीचें तात्पर्य नाहीं असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१ मार्ग हा जड असल्यामुळें ज्ञानरहित आहे; आणि त्या मार्गानें जाणारे लोक हे देखील त्या वेळीं ज्ञानरहितच आहेत. कारण त्यांचा इंद्रियवर्ग एका ठिकाणीं गोळा झाला असल्यामुळें ते लोक बेशुद्ध असल्यासारखेच आहेत.

इंद्रियसमूह एकत्र गोळा झाला आहे; म्हणून ते स्वतंत्र नाहींत. तसेंच अर्चि वगैरे पदार्थ देखील अचेतन असल्यामुळें स्वतंत्र नाहींत. तेव्हां, यावरून अर्चि वगैरेंचा अभिमान बाळगणाऱ्या ज्या विशेष प्रकारच्या चेतन देवता आहेत त्याच ( जीवांना ) वाट दाखविण्याच्या कामीं नेमिल्या आहेत असें समजतें. व्यवहारामध्यें देखील ज्यांचा इंद्रियसमूह एकत्र गोळा झाला आहे असे जे दारू प्यालेले किंवा बेशुद्ध झालेले लोक ते इतर लोकांनीं दाखविलेल्या मार्गानें जातात ( असेंच दृष्टीस पडतें ).

शिवाय, अर्चि वगैरे पदार्थांना कायमची स्थिति नाहीं; म्हणूनही ते मार्गाचीं चिन्हें[२] होऊं शकत नाहींत. कारण, जो मनुष्य रात्रीं मरतो तो दिवसाप्रत प्राप्त होतो हें संभवत नाहीं. बरें तो ( दिवस उगवेपर्यंत ) वाट पाहतो असेंही म्हणतां येत नाहीं असें आम्हीं मागें प्रतिपादन केलेंच आहे. परंतु ( अर्चि वगैरे पदार्थ ) हे देवतास्वरूप आहेत असें मानलें असतां त्यांना कायमची स्थिति असल्यामुळें हा दोष येत नाहीं. आतां, या देवतांना जे अर्चि वगैरे शब्द लावले आहेत ते त्या देवता अर्चि वगैरे पदार्थांचा अभिमान बाळगीत असल्यामुळें जुळतात. आतां, 'अर्चीपासून दिवसाप्रत (ते प्राप्त होतात)' ( छां० ४।१५,५; ५।१०।१ ) असा जो श्रुतीमध्यें निर्देश केला आहे तो, ते पदार्थ आतिवाहिक आहेत असें मानलें तरी विरुद्ध होत नाहीं. कारण त्या निर्देशाचा 'अर्चीच्या साहाय्यानें ते दिवसाप्रत प्राप्त होतात, दिवसाच्या साहाय्यानें शुक्लपक्षाप्रत प्राप्त होतात' असा अर्थ आहे. व्यवहारामध्यें जे प्रसिद्ध आतिवाहिक आहेत त्यांच्या संबंधानेंही असला निर्देश केलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—'तूं येथून बलवर्म्याप्रत जा, तेथून जयसिंहाप्रत जा, तेथून कृष्णगुप्ताप्रत जा'.

शिवाय, उपक्रमामध्यें 'ते अर्चीप्रत प्राप्त होतात' ( छां. ४।१५।५ ) असा फक्त सामान्य संबंध सांगितला आहे, कोणताही विशेष प्रकारचा संबंध सांगितला नाहीं. परंतु उपसंहारामध्यें 'तो त्यांना ब्रह्माप्रत नेतो' ( छां० ४।१५।६ ) असा अतिवाह्य–आतिवाहिकत्वरूप विशेष प्रकारचा संबंध[३] सांगितला आहे. त्यावरून उपक्रमामध्यें देखील तोच संबंध असला पाहिजे असें निश्चित होतें. आतां, जाणाऱ्या जीवांचा इंद्रियसमूह एकत्र गोळा झाला आहे; म्हणूनच त्यांना तेथें उपभोग संभवत नाहीं. आतां, जरी जाणारे जीव कोणताही उपभोग घेत नाहींत, तरी 'लोक' हा शब्द

---

२ कारण, जे पदार्थ ज्या मार्गामध्यें कायमचे असतात तेच पदार्थ त्या मार्गाचीं चिन्हें ( म्हणजे खुणा ) होतात असें लोकांमध्यें प्रसिद्ध आहे.

३ जीव हे 'अतिवाह्य' म्हणजे नेले जाणारे आणि अमानुष पुरुष हा 'आतिवाहिक' म्हणजे त्या जीवांना नेणारा असा जीव आणि पुरुष यांच्यामधील अतिवाह्य-आतिवाहिकत्वरूप विशेष प्रकारचा संबंध होय.

जुळवितां येतो. कारण, त्या लोकांमध्यें जे दुसरे जीव राहतात त्यांची ते लोक उपभोगांचीं स्थानें आहेत. तेव्हां यावरून 'अग्नि ज्याचा स्वामी आहे अशा लोकाप्रत प्राप्त झालेल्या जीवाला अग्नि नेतो, वायु ज्याचा स्वामी आहे अशा लोकाप्रत प्राप्त झालेल्या जीवाला वायु नेतो' अशा रीतीनें वरील श्रुतीचा अर्थ करावा. ( ५ )

शंका:—परंतु 'हे पदार्थ आतिवाहिक आहेत' या पक्षीं हें ( आतिवाहिकत्व ) वरुण वगैरेंच्या ठिकाणीं कसें संभवेल? कारण वरुण वगैरे हे विजेच्या पुढें घातले आहेत; आणि विजेच्या नंतर ब्रह्म प्राप्त होईपर्यंत अमानुष असा पुरुष वाटाड्या[1] आहे असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. यावर सूत्रकार उत्तर देतात:—

## वैद्युतेनैव ततस्तच्छ्रुतेः ॥ ६ ॥

### ६ तेथून ( जीव हे ) विजेमध्यें असणाऱ्या ( पुरुषा- ) नेंच ( नेले जातात ). कारण श्रुतींत तसें सांगितलें आहे. ( ४ )

तेथून म्हणजे विजेप्रत प्राप्त झाल्यानंतर विजेच्या मागोमागच येणारा जो अमानुष पुरुष तो त्या जीवांना वरुणलोक वगैरेंमधून नेतो; व नंतर ते जीव ब्रह्माप्रत जातात असें समजावें. कारण 'एक अमानुष पुरुष येऊन त्या ( जीवां– ) ना विजेच्या स्थानापासून ब्रह्मलोकाप्रत नेतो' ( बृ० ६।२।१५ ) या श्रुतीमध्यें तो अमानुष पुरुषच ( जीवांना ) नेतो असें सांगितलें आहे. आतां, वरुण वगैरे ज्या देवता आहेत त्या, त्या पुरुषाला कांहीं अडथळा न करून किंवा त्याला दुसऱ्या कोणत्या तरी रीतीनें साहाय्य करून त्यावर अनुग्रह करतात असें समजावें. तेव्हां देवतास्वरूप असे अर्चि वगैरे पदार्थ आतिवाहिक आहेत असें जें म्हटलें आहे तें बरोबरच आहे. ( ६ )

[ आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सातव्या सूत्रापासून चौदाव्या सूत्रापर्यंत आठ सूत्रें आहेत. सारांश:—( सू० ७ ) सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'देवयान मार्गानें जाणाऱ्या लोकांना विजेपासून पुढें एक अमानुष पुरुष ब्रह्मलोकाप्रत पोंचवितो' असें जें छांदोग्य श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे तेथें ब्रह्मशब्दाचा सगुणब्रह्म ( म्ह. ब्रह्मदेव ) असा अर्थ घ्यावा. कारण सगुणब्रह्म हें उपाधीच्या योगानें सावयव असल्यामुळें तेथें इतर लोकांना जातां येतें. ( सू. ८ ) शिवाय बृहदारण्यका-मध्यें 'ब्रह्मलोक' हा शब्द अनेकवचनीं घातला आहे. त्यावरूनही येथें सगुणब्रह्मच घेतलें

---

१ वाट दाखविणें.

पाहिजे. कारण निर्गुणब्रह्माचे अनेक भेद संभवत नाहींत. तसेंच 'ब्रह्मलोकामध्यें' हा लोकशब्द देखील निर्गुणब्रह्म घेतलें असतां जुळत नाहीं. कारण, तेथें मुळींच उपभोग संभवत नाहीं. तसेंच 'ब्रह्मलोकामध्यें' ही सप्तमी विभक्ति देखील निर्गुणब्रह्म घेतलें असतां जुळत नाहीं (सू० ९) आतां 'सर्व जगाचें जें मूलकारण (म्हणजे अर्थात् निर्गुणब्रह्म) तेंच ब्रह्म होय' असें जरी पूर्वी सांगितलें आहे, तरी सगुणब्रह्म हें निर्गुणब्रह्माच्या जवळ असल्यामुळें त्या सगुणब्रह्मालाही ब्रह्मशब्द लावतां येतो. 'निर्गुणब्रह्मालाच उपाधीमुळें सगुणब्रह्म म्हणतात' असें समजावें. (सू० १०) आतां जरी हे देवयान मार्गानें जाणारे लोक सगुणब्रह्माप्रत जातात, तरी ते फिरून संसारांत मात्र येत नाहींत. तर त्या ब्रह्मलोकामध्यें कांहीं दिवसपर्यंत राहून नंतर प्रलयाच्या वेळीं त्या ब्रह्मलोकाचा स्वामी जो ब्रह्मदेव त्यासहवर्तमान ते सर्व लोक निर्गुणब्रह्मरूपीं उत्कृष्ट स्थानाप्रत प्राप्त होतात. (सू० ११) स्मृतीमध्येंही असेंच सांगितलें आहे. (सू. १२) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'देवयानमार्गानें जाणाऱ्या लोकांना एक अमानुष पुरुष ब्रह्मलोकाप्रत पोंचवितो' या श्रुतीमध्यें 'ब्रह्म' या शब्दाचा 'निर्गुणब्रह्म' असाच अर्थ घेतला पाहिजे. कारण 'ब्रह्म' या शब्दाचा तोच मुख्य अर्थ आहे. (सूत्र० १३) शिवाय, 'देवयान मार्गानें जाणारा मनुष्य मुक्त होतो' असें छांदोग्यामध्यें सांगितलें आहे. त्यावरूनही निर्गुणब्रह्मच घेतलें पाहिजे. कारण सगुणब्रह्माप्रत प्राप्त झालेला मनुष्य तत्क्षणीं मुक्त होत नाहीं. शिवाय, काठकोप निषदामध्यें हा देवयानमार्ग निर्गुणब्रह्मविद्येच्या प्रकरणांतच सांगितला आहे. त्यावरूनही निर्गुणब्रह्मच घेतलें पाहिजे असें समजतें. (सू. १४) शिवाय, 'मीं ब्रह्माच्या सभागृहाप्रत प्राप्त व्हावें' असा जो छांदोग्यश्रुतीमध्यें देवयानमार्गानें जाणाऱ्या मनुष्याचा संकल्प सांगितला आहे, तेथें पूर्वीच्या प्रकरणावरून निर्गुणब्रह्मच घेतलें आहे. आणि 'गृहप्राप्तीला मार्गाची अपेक्षा आहे' असें इतर ठिकाणीं निर्गुणविद्येमध्येंच सांगितलें आहे. आतां, यावर सिद्धान्त्याचें म्हणणें कीं निर्गुणविद्येमध्येंच जो कांहीं ठिकाणीं मार्ग सांगितला आहे तो केवळ त्या निर्गुणविद्येच्या स्तुतीकरितांच समजला पाहिजे. कारण निर्गुणविद्येमध्यें कोठेंच कोणाला जावयाचें नसतें. श्रुतीमध्यें सांगितलेला संकल्प सगुणब्रह्मासंबंधानेंच समजला पाहिजे. जरी निर्गुणब्रह्माचें प्रकरण चालूं आहे तरी तें तेथेंच संपलें असें समजावें.

ह्या अधिकरणामध्यें कांहीं लोक पूर्वपक्षी आणि सिद्धान्ती यांच्या मतांची उलटापालट करतात. तें बरोबर नाहीं. कारण, निर्गुणविद्येमध्यें सर्व जग एकसारखें ब्रह्मरूपच होत असल्यामुळें तेथें मार्गाची अपेक्षा आहे असें मुळींच म्हणतां येणार नाहीं. त्यामुळें 'तें सिद्धान्तमत आहे' असें म्हणतां येत नाहीं. जेथें कांहीं विशेष अवस्था, अवयव, विकार, भेद वगैरे असतात तेथेंच गतीचा संभव असतो. परंतु निर्गुणब्रह्मासंबंधानें या सर्व गोष्टींचा श्रुतीनें निषेध केला आहे. आतां, मुक्तीसंबंधानें कांहीं लोक अशी कल्पना करतातः—मनुष्यानें नित्य आणि नैमित्तिक जीं कर्में तीं तेवढीं 'पातक उत्पन्न होऊं नये' म्हणून करावीं. काम्य आणि निषिद्ध अशीं कर्में मुळींच करूं नयेत.

आतां, जीं संचित कर्में असतील त्यांचा उपभोगानें नाश होतच आहे. अशा रीतीनें मनुष्य वागला म्हणजे त्याच्या सर्व कर्मांचा अभाव होत असल्यामुळें अर्थांतच तो मेल्याबरोबर मुक्त होतो. परंतु ही कल्पना बरोबर नाहीं. कारण अशाविषयीं कांहीं शास्त्र प्रमाण नाहीं. शिवाय ' सर्व संचित कर्में एका जन्मामध्यें उपभोगानें संपतातच ' असा निश्चय करणें अशक्य आहे. आतां, मनुष्य हा जरी नित्य व नैमित्तिक कर्में करीत आहे तरी त्यांच्याशीं संचित कर्मांचा विरोध नसल्यामुळें त्यांच्या योगानें त्याचीं संचित कर्में नष्ट होणार नाहींत. पापकर्में कदाचित् नष्ट झालीं तर होतील, पण पुण्यकर्में मुळींच नष्ट होणार नाहींत. शिवाय नित्य व नैमित्तिक कर्मांनाही फळ असल्यामुळें त्याच्या उपभोगाकरितां मनुष्याला फिरून जन्म घ्यावा लागेल. शिवाय ' तत्त्वज्ञानाच्या पूर्वीं काम्य आणि निषिद्ध कर्में मुळींच करूं नयेत ' ही गोष्ट संभवत नाहीं. कारण, त्या वेळीं जीवाचें कर्तृत्व, भोक्तृत्व वगैरे स्वभाव कायम असतात; आणि ते स्वभाव शक्तिरूपानें जरी कायम असले तरी त्यांचें कार्य कधींतरी अवश्य होणारच. तात्पर्य तत्त्वज्ञानापूर्वीं मोक्षाची आशा करणें फुकट आहे. श्वेताश्वतर श्रुतीमध्येंही असेंच सांगितलें आहे. आतां जोपर्यंत ब्रह्मज्ञान झालें नाहीं तोंपर्यंत प्रत्यक्ष वगैरे सर्व प्रकारचे व्यवहार होतात. परंतु एकदां कां परब्रह्माचें ज्ञान झालें म्हणजे मग त्याचे सर्व प्रकारचे व्यवहार आपोआपच बंद होतात. तेव्हां अर्थातच पर विद्येमध्यें म्हणजे निर्गुणविद्येमध्यें गतीचा कांहीं उपयोग नाहीं. आतां, ' श्रुतींमध्यें ज्या गती सांगितल्या आहेत त्या सर्व सगुणविद्यांना अनुलक्षून सांगितल्या आहेत ' असें समजावें. शिवाय, निर्गुणविद्येसंबंधानें गती निरुपयोगी आहेत. कारण, त्यांच्या योगानें ब्रह्मवेत्त्याचें प्ररोचन केलें जात नाहीं; आणि ब्रह्मवेत्त्याला त्यांची जरूरही नाहीं. आतां ब्रह्म हें वास्तविक रीतीनें एकच आहे. परंतु जेथें सर्व धर्मांनीं रहित असें वर्णिलें असेल तेथें तें ' परब्रह्म ' समजावें; आणि जेथें कांही विशेष धर्म सांगितले असतील तेथें ' अपरब्रह्म ' समजावें. असो, एकंदरींत विचार केला असतां ' ह्या अधिकरणामध्यें आम्हीं पूर्वीं सांगितल्याप्रमाणेंच पूर्वपक्षी आणि सिद्धान्ती यांचीं मतें समजलीं पाहिजेत ' असें सिद्ध झालें. ]

## कार्यं बादरिरस्य गत्युपपत्तेः ॥ ७ ॥

**७ कार्य[1] ( रूप ब्रह्मा- ) प्रत ( जीव नेले जातात असें ) बादरि ( म्हणतो ). कारण या ( ब्रह्मा- ) संबंधानेंच गति संभवते. ( ५ )**

' तो[2] ह्या ( जीवां- ) ना ब्रह्माप्रत नेतो ' ( छां० ४।१५।५ ) या श्रुतीमध्यें

---

१ कार्यरूप ब्रह्म म्हणजे ब्रह्मदेव होय. कारण, ब्रह्मदेव हा मुख्य ब्रह्माचें कार्य आहे.

२ विजेमधील अमानुष पुरुष.

असा संशय येतो कीं तो जीवांना कार्यरूप अपर ब्रह्माप्रत नेतो, किंवा अविकारी आणि मुख्य अशा परब्रह्माप्रत नेतो. संशयाचें कारण काय? कारण असें आहे कीं श्रुतीमध्यें ब्रह्म असा शब्द घातला आहे[३]; शिवाय श्रुतीमध्यें गति सांगितली आहे[४]. आतां, बादरि आचार्यांचें असें मत आहे कीं, तो अमानुष पुरुष ह्या जीवांना कार्यरूप आणि सगुण अशा अपरब्रह्माप्रतच नेतो. कशावरून ? या ब्रह्मासंबंधानें गति संभवते यावरून. या कार्यब्रह्माला प्रदेश[५] असल्यामुळें तें जाण्याचें स्थान होऊं शकतें. परंतु परब्रह्माच्या संबंधानें जाणारा, जाण्याचें स्थान, आणि जाण्याची क्रिया, यांपैकीं कोणतीही गोष्ट संभवत नाहीं. कारण, तें सर्व ठिकाणीं आहे, आणि तें जाणाऱ्या जीवांचा प्रत्यगात्मा आहे. ( ७ )

## विशेषितत्वाच्च ॥ ८ ॥

### ८ ( ब्रह्मासंबंधानें ) विशेष गोष्टी सांगितल्या असल्यामुळेंही ( कार्यरूप ब्रह्माप्रतच जीव नेले जातात ). ( ५ )

' तो ( जीवांना ) ब्रह्मलोकांप्रत नेतो; ते त्या ब्रह्मलोकांमध्यें ( स्वतः ) उत्कृष्ट ( होऊन[१] ) अनेक ( वर्षें ) राहतात ' ( बृ० ६।२।१५ ) या दुसरीकडच्या श्रुतिमध्यें ब्रह्मासंबंधानें ज्या विशेष गोष्टी सांगितल्या आहेत त्यांवरून कार्यरूप ब्रह्मच जाण्याचें स्थान आहे असें समजतें. कारण, ' अनेकवचन[२] ' ही विशेष गोष्ट परब्रह्माच्या ठिकाणीं संभवत नाहीं[३]. परंतु कार्यरूप ब्रह्माला भिन्न भिन्न अवस्था असूं शकत असल्यामुळें त्याच्या ठिकाणीं ' अनेकवचन ' ही विशेष गोष्ट संभवते. ' लोक[४] ' हा शब्द देखील ' कार्यवर्गामध्यें अंतर्भूत होणारें आणि विशेष प्रकारच्या रचनेनें युक्त असें एक

---

३ त्यावरून येथें परब्रह्म विवक्षित असावें असें वाटतें. कारण, ब्रह्म हा शब्द मुख्य रीतीनें परब्रह्मालाच लागतो.

४ त्यावरून येथें अपरब्रह्म ( ब्रह्मदेव ) विवक्षित असावें असें वाटतें. कारण गति ही ब्रह्मदेवासंबंधानेंच संभवते. हें पुढें स्पष्ट होईल.

५ ब्रह्मलोकरूप देश.

१ योग्यतेला चढून.

२ ' ब्रह्मलोकांमध्यें ' हें अनेकवचन होय.

३ कारण परब्रह्म हें एकच आहे.

४ ' ब्रह्मलोकांमध्यें ' यांतील लोकशब्द.

उपभोगाचें स्थान ' या अर्थीच चांगला जुळतो. आतां ' हे राजा ! ब्रह्मच हा लोक आहे' (बृ० ४।४।२३) इत्यादि अन्यत्र ठिकाणीं जो 'लोक' या शब्दाचा (परब्रह्म या अर्थी) उपयोग केला आहे तो गौण रीतीनें केला आहे (असें समजावें.) शिवाय, आधार आणि आधेय यांचा जो श्रुतीमध्यें निर्देश केला आहे तोही परब्रह्मासंबंधानें चांगला जुळणार नाहीं. तेव्हां यावरून कार्यरूप ब्रह्मासंबंधानेंच '( जीव ) नेले जातात ' ही गोष्ट सांगितली आहे असें सिद्ध झालें. ( ८ )

शंकाः—( तुमच्या पक्षीं देखील ) ' कार्यासंबंधानें ब्रह्मशब्दाचा उपयोग करतां येत नाहीं ' ( असा एक दोष येतोच. ). कारण ' समन्वय ' नामक अध्याया-मध्यें ( अ० १ पा० १ सू० ३ यामध्यें ) सर्व जगाच्या उत्पत्ति वगैरेंचें जें कारण तेंच ब्रह्म होय ' असें सूत्रकारांनीं स्थापित केलें आहे. यावर सूत्रकार उत्तर देतातः—

## सामीप्यात्तु तद्व्यपदेशः ॥ ९ ॥

### ९ परंतु सामीप्यामुळें ( अपरब्रह्माचा ) तसा निर्देश होतो. ( ५ )

सूत्रांत ' परंतु ' हा शब्द वरील शंकेचें निराकरण करण्याकरितां घातला आहे. अपरब्रह्म हें परब्रह्माच्या समीप असल्यामुळें त्या अपरब्रह्माच्या ठिकाणीं देखील ' ब्रह्म ' या शब्दाचा प्रयोग विरुद्ध होत नाहीं. कारण, शुद्ध अशा उपाधींशीं संबद्ध आणि कार्याच्या मनोमयत्व वगैरे कांहीं धर्मांनीं युक्त अशा रूपानें ब्रह्माचें वर्णन केलें आहे. ( ९ )

---

५ याज्ञवल्क्य ऋषि जनक राजाला सांगत आहेत.

६ आधार म्हणजे राहण्याचें ठिकाण. आधेय म्हणजे राहणारा पदार्थ. ' ते जीव ब्रह्म-लोकांमध्यें राहतात ' या श्रुतीमध्यें ब्रह्मलोकाचा ' आधार ' या रूपानें निर्देश केला आहे; आणि त्या जीवांचा ' आधेय ' या रूपानें निर्देश केला आहे.

१ कार्यब्रह्म जो ब्रह्मदेव त्याच्या संबंधानें.

२ ब्रह्मसूत्रांच्या पहिल्या अध्यायाला ' समन्वय ' अध्याय म्हणतात. कारण त्या अध्यायामध्यें सर्व श्रुतींचा समन्वय ( म्हणजे तात्पर्यार्थ ) निश्चित केला आहे.

३ ब्रह्मदेव आदिकरून सर्व जगाच्या.

४ तेव्हां, यावरून ब्रह्मदेवाच्या संबंधानें ' ब्रह्म ' या शब्दाचा उपयोग करतां येत नाहीं असें सिद्ध झालें. कारण, ब्रह्मदेव हा आपल्यालाच आपण कारण होत नसल्यामुळें तो ब्रह्मदेव आदिकरून उत्पन्न होणाऱ्या सर्व जगाचें कारण होत नाहीं.

५ अपरब्रह्म हें परब्रह्माच्या समीप आहे असें म्हणण्याचें कारण.

६ बुद्धि वगैरे शुद्ध उपाधी होत.

शंकाः—( जीव हे ) कार्य ( ब्रह्मा- ) प्रत प्राप्त होतात असें मानलें असतां 'ते परत येत नाहींत' असें जें श्रुतींत सांगितलें आहे तें जुळत नाहीं. कारण, परब्रह्मावांचून अन्यत्र ठिकाणीं जीवाला नित्यत्व संभवत नाहीं[1]; आणि पुढील श्रुती 'देवयान मार्गानें जाण्यास निघालेले जीव परत येत नाहींत.' असें सांगतातः— 'या ( देवयान मार्गा– ) नें प्रवृत्त होणारे जीव पुनः या संसाररूप भोंवऱ्यांत सांपडत नाहींत' ( छां० ४।१५।६ ); 'त्यांना[2] येथें पुनर्जन्म नाहीं' ( बृ. ६।२।१५ ); पहा ); 'तिच्या[3] द्वारानें वर जाऊन तो अमृतत्वाप्रत[4] प्राप्त होतो' ( छां० ८।६।६; का. ६।१६ ). यावर आमचें उत्तरः—

## कार्यात्यये तदध्यक्षेण सहातः परमभिधानात् ॥ १० ॥

**१० कार्य- ( रूप ब्रह्मलोका- ) चा प्रलय प्राप्त झाला असतां ( जीव हे ) त्या ( लोका- ) च्या अध्यक्षासह तेथून पर- ( ब्रह्मा- ) प्रत ( प्राप्त होतात ). कारण ( श्रुतींत तसें ) सांगितलें आहे. (५)**

कार्यरूप ब्रह्माच्या लोकांचा प्रलयकाल प्राप्त झाला असतां जीवांना तेथेंच तत्त्वज्ञान उत्पन्न होऊन त्या लोकांचा अध्यक्ष जो हिरण्यगर्भ त्यासहवर्तमान ते त्या लोकाच्यावर असणारें जें विष्णूचें शुद्ध आणि उत्कृष्ट स्थान त्याप्रत प्राप्त होतात; तेव्हां, अशा रीतीनें त्या जीवांना क्रमानें मुक्ति मिळते असें 'जीव परत येत नाहींत' इत्यादि श्रुतिवचनांवरून मानावें. कारण 'जीवांना परब्रह्माप्रत साक्षातच जाऊन त्याची प्राप्ति होते' ही गोष्ट संभवत नाहीं असें आम्हीं मागें[6] प्रतिपादन केलें आहे. ( १० )

---

१ तेव्हां अर्थातच अपरब्रह्माप्रत प्राप्त झालेल्या जीवांना अनित्यत्व असल्यामुळें ते जीव परत येणार असें सिद्ध होतें.

२ देवयानमार्गानें गेलेल्या प्राण्यांना.

३ एकशें एकाव्या नाडीच्या.

४ अमृतत्वाप्रत म्हणजे मोक्षाप्रत प्राप्त होतो, म्हणजे अर्थातच त्याला पुनर्जन्म प्राप्त होत नाहीं.

५ ब्रह्मदेव.

६ अ. ४ पा. ३ सू. ७ मध्यें.

## स्मृतेश्च ॥ ११ ॥

**११ स्मृतींत देखील असें सांगितलें असल्यामुळें (जीव हे अशा रीतीनेंच परब्रह्माप्रत प्राप्त होतात). (५)**

या गोष्टीला पुढील स्मृतींची देखील अनुमति[1] आहेः—'हिरण्यगर्भाच्या अंतकालीं महाप्रलय प्राप्त झाला असतां ते सर्व (जीव) ब्रह्मासहवर्तमान शुद्ध अंतः-करणानें उत्कृष्ट स्थानांमध्यें[2] प्रविष्ट होतात'. तेव्हां यावरून 'जीव जातात' असें जें श्रुतींत सांगितलें आहे तें 'जीव कार्यब्रह्माप्रत जातात' अशा अभिप्रायानेंच सांगितलें आहे असा सिद्धान्त ठरला. (११)

आतां ज्या पूर्वपक्षाला अनुलक्षून हा सिद्धान्त सातव्या सूत्रापासून अकराव्या सूत्रापर्यंत ठरविला आहे तो पूर्वपक्ष सूत्रकार पुढील (१२–१४) सूत्रांत सांगतातः—

## परं जैमिनिर्मुख्यत्वात् ॥ १२ ॥

**१२ (तो जीवांना) पर- (ब्रह्मा-) प्रतच (नेतो असें) जैमिनि म्हणतो. कारण (तो त्या शब्दाचा) मुख्य (अर्थ) आहे. (५)**

जैमिनि आचार्यांचें असें मत आहे कीं 'तो या (जीवां-) ना ब्रह्माप्रतच नेतो' (छां० ४।१५।५) या श्रुतीमध्यें 'तो त्यांना परब्रह्माप्रतच नेतो' असें सांगितलें आहे. कशावरून? कारण तो त्या शब्दाचा मुख्य (अर्थ) आहे यावरून. 'ब्रह्म' शब्दाचा 'परब्रह्म' हाच मुख्य अर्थ आहे; व त्याचा दुसरा अर्थ[1] गौण आहे, आणि मुख्य आणि गौण या अर्थांपैकीं मुख्य अर्थ घेणें रास्त आहे. (१२)

## दर्शनाच्च ॥ १३ ॥

**१३ (श्रुतींत) सांगितलें असल्यामुळेंही (जीव परब्रह्मा-प्रतच जातात). (५)**

'तिच्या द्वारानें वर जाऊन तो अमृतत्वाप्रत प्राप्त होतो' (छां० ८।६।६; का.

---

१ संमति.

२ परब्रह्मामध्यें.

१ ब्रह्मदेव हा दुसरा अर्थ.

६।१६ ) या श्रुतींमध्यें जीव ( ब्रह्माप्रत ) गेल्यानंतर त्यांना अमृतत्व प्राप्त होतें असें सांगितलें आहे. आतां अमृतत्व हें परब्रह्माच्या ठिकाणींच संभवतें. कार्य-( ब्रह्मा- ) च्या ठिकाणीं संभवत नाहीं. कारण कार्य- ( ब्रह्म ) हें विनाशी आहे, उदा०—'तो जें ( आत्म्याहून ) निराळें पाहतो, तें अल्प होय, तें मर्त्य होय'[1] ( छां० ७।२४।१ ) ही श्रुति पहा. शिवाय, कठवल्लीमध्यें देखील ही गति परब्रह्माला अनुलक्षूनच सांगितली आहे. कारण, तेथें 'जें धर्माहून अन्य, जें अधर्माहून अन्य' ( क० २।१४ ) अशा रीतीनें परब्रह्माचेंच प्रकरण सुरू केलें असल्यामुळें दुसऱ्या विद्येचें प्रकरण सुरू नाहीं असें समजतें. ( १३ )

## न च कार्ये प्रतिपत्त्यभिसंधिः ॥ १४ ॥

### १४ आणि प्राप्तीचा संकल्प हा कार्य- ( ब्रह्मा- ) ला अनुलक्षून नाहीं. ( ५ )

शिवाय, 'मीं ब्रह्माच्या सभागृहाप्रत प्राप्त व्हावें' ( छां० ८।१४।१ ) या श्रुतींत जो प्राप्त होण्याचा संकल्प सांगितला आहे तो कार्यब्रह्माला अनुलक्षून सांगितला नाहीं. कारण 'तो[1] नामरूपांचा प्रकाशक आहे; ज्याच्यामध्यें तीं[2] आहेत तें ब्रह्म' ( छां० ८।१४।१ ) या मागील वाक्यावरून येथें कार्यब्रह्माहून विजातीय असें परब्रह्मच प्रकृत आहे असें समजतें. तसेंच, 'मी ब्राह्मणांचा यश[3] होतों' ( छां० ८।१४।१ ) इत्यादि[4] ( पुढील ) वाक्यांत परब्रह्म सर्वांचा आत्मा आहे असें सांगितलें आहे असें समजतें. कारण, 'ज्याचें मोठें यश हें नांव आहे त्या ( ईश्वरा- ) ला ( कोणी ) जोडीदार नाहीं' ( श्वे० ४।१९ ) या श्रुतीवरून परब्रह्माचेंच यश हें नांव प्रसिद्ध आहे असें समजतें. आतां गृहप्राप्ति ही गतिपूर्वक आहे असें हृदयांतील ब्रह्माच्या विद्येमध्यें[5]

---

१ ज्याप्रमाणें व्यवहारदृष्टीनें घट, पट वगैरे पदार्थ हे परमात्म्याहून निराळे भासतात, म्हणून ते मर्त्य ( म्हणजे विनाशी ) आहेत त्याप्रमाणें ब्रह्मदेव देखील परमात्म्याहून निराळा भासत असल्यामुळें तो मर्त्य ( म्हणजे विनाशी ) आहे असें या श्रुतीवरून समजतें.

१ परमात्मा.

२ नामरूपें.

३ 'यश' हें आत्म्याचें नांव असल्यामुळें येथें 'यश' या शब्दाचा 'आत्मा' असा अर्थ आहे.

४ 'इत्यादि' शब्दानें 'मी क्षत्रियांचा यश होतों' 'मी वैश्यांचा यश होतो' इत्यादि वाक्यें घ्यावीं.

५ दहरविद्येमध्यें.

सांगितलें आहे. उदा० — 'तेथें ब्रह्मयाची[६] अपराजिता नगरी आहे; ईश्वरानें[७] विशेष रीतीनें निर्माण केलेलें गृह आहे' ( छां० ८।५।२ ) या ठिकाणीं. शिवाय, 'प्राप्त होणें' या क्रियापदाचा 'गति' हा अर्थ असल्यावरूनही ( गृहप्राप्तीला ) मार्गाची अपेक्षा आहे असें निश्चित होतें. तेव्हां गतीचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुती परब्रह्माला अनुलक्षून आहेत असा दुसरा ( म्ह० पूर्व- ) पक्ष होय.

ते हे दोन्ही पक्ष सूत्रकारांनीं सांगितले आहेत; एक पक्ष ७–११ सूत्रांत 'गतीचा संभव' वगैरे कारणें दाखवून सांगितला आहे; व दुसरा १२–१४ सूत्रांत 'मुख्य अर्थ असणें' वगैरे कारणें दाखवून सांगितला आहे. आतां, पहिल्या सूत्रसमुदायामध्यें जीं प्रमाणें दिलीं आहेत तीं दुसऱ्या सूत्रसमुदायामध्यें दिलेल्या प्रमाणांना खोटीं ठरविण्याला समर्थ आहेत; परंतु ( उलट ) दुसऱ्या सूत्रसमुदायामध्यें दिलेलीं प्रमाणें हीं पहिल्या सूत्रसमुदायामध्यें दिलेल्या प्रमाणांना खोटीं ठरविण्याला समर्थ नाहींत. तेव्हां यावरून पहिल्या सूत्रसमुदायामध्यें सिद्धांत सांगितला आहे, व दुसऱ्यामध्यें पूर्वपक्ष सांगितला आहे असें सिद्ध होतें. कारण, मुख्य अर्थ संभवत नसला तरी तो घेतलाच पाहिजे अशी आम्हांला आज्ञा करणारा कोणी अस्तित्वांत नाहीं. आतां, परविद्येच्या प्रकरणामध्यें देखील जी गति सांगितली आहे, ती इतर विद्येलाच अनुलक्षून आहे आणि ती तेथें परविद्येची स्तुति[१०] करण्याकरितांच सांगितली आहे असें म्हणतां येतें. ज्याप्रमाणें 'ज्या दुसऱ्या अनेक नाड्या आहेत त्या ( केवल ) उत्क्रांतीकरितां होत' ( छां० ८।६।६ ) या श्रुतींत ( ब्रह्मनाडीच्या स्तुतीकरितां इतर नाड्या सांगितल्या आहेत ) त्याप्रमाणेंच हें होय. शिवाय, 'मीं ब्रह्माच्या सभागृहाप्रत प्राप्त व्हावें' ( छां ८।१४।१ ) हें वाक्य मागील वाक्यापासून पृथक् करून त्याच्यामध्यें कार्यब्रह्माला अनुलक्षून प्राप्तीचा संकल्प

---

६ ब्रह्मदेवाची.

७ ब्रह्मदेवानें.

८ 'त्या गृहाप्रत दहरविद्या जाणणारा मनुष्य प्राप्त होतो' असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे. हें तात्पर्य पुढील ( छां. ८।६।५ ) वाक्यावरून स्पष्ट समजतें.

९ तेव्हां, ज्याप्रमाणें येथें दहरविद्या जाणणारा मनुष्य गमन करूनच ब्रह्मदेवाच्या गृहाप्रत प्राप्त होतो, त्याप्रमाणें परब्रह्माचें गृह देखील गमन केलें असतांनाच प्राप्त होणारें आहे असें अनुमान निघतें. एकंदरींत, परब्रह्माच्या ठिकाणीं गति संभवत नाहीं असें म्हणतां येत नाहीं असें या ग्रंथाचें तात्पर्य आहे.

१० ज्याप्रमाणें अपरविद्येचें फल प्राप्त होण्याकरितां मनुष्याला गमन करावें लागतें, त्याप्रमाणें परविद्येचें फल प्राप्त होण्याकरतां मनुष्याला कोठेंही गमन करावें लागत नाहीं, तर परविद्या प्राप्त झाल्याबरोबर तिचें फल तेथेंच तत्काल प्राप्त होतें, आणि त्यामध्यें अपरविद्येचीं सर्व फलें प्राप्त झाल्यासारखींच होतात, असें हें परविद्येचें फल मोठें आहे, अशा रीतीनें येथें परविद्येची स्तुति होत आहे.

सांगितला आहे असें मानण्यांत कांहीं विरुद्ध नाहीं. तसेंच 'तें सर्वांचा आत्मा आहे' असा निर्देश 'तो सर्वकर्मा आहे, सर्वकाम आहे' या श्रुतींतल्या निर्देशाप्रमाणें सगुण ब्रह्मासंबंधानें देखील जुळतो.[११] तेव्हां या गतीचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुती अपरविद्येलाच अनुलक्षून आहेत असें सिद्ध झालें.

आतां, कांहीं लोक 'अगोदरचीं सूत्रें पूर्वपक्षाचीं असतात, व मागूनचीं सिद्धांताचीं सूत्रें असतात' या सामान्य नियमाच्या अनुरोधानें गतीचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुती ह्या परविद्येलाच अनुलक्षून आहेत असें स्थापित करतात; परंतु, तें त्यांचें करणें बरोबर नाहीं. कारण ब्रह्म हें जाण्याचें स्थान होऊं शकत नाहीं. जें सर्वव्यापी, सर्वांच्या आंत असणारें, व सर्वांचा आत्मा असणारें असें आहे, आणि 'तो आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी आणि नित्य आहे', 'जें आपल्या अगदीं निकट मुख्य ब्रह्म आहे' ( बृ० ३।४।१ ), 'जो आत्मा सर्वांच्या आंत आहे' ( बृ० ३।४।१ ), 'हें सर्व आत्माच होय' ( छां० ७।२५।२ ), 'हें सर्व ( जग ) ब्रह्मच आहे, हें ( ब्रह्म ) श्रेष्ठ आहे' ( मुं० २।२।११ ) इत्यादि श्रुतींवरून ज्याचें स्वरूप निश्चित झालें आहे, असें तें परब्रह्म जाण्याचें स्थान आहे असें कदापि म्हणतां येणार नाहीं. कारण, ज्याप्रत आपण ( अगोदरच ) गेलों आहों त्याप्रत आपण ( पुन्हां ) जात नाहीं. आपणाहून भिन्न अशा स्थानाप्रतच आपण जातों असें व्यवहारामध्यें प्रसिद्ध आहे.

शंका:—ज्याप्रत आपण गेलों आहों तें देखील अन्य देशानें युक्त झालें असतां जाण्याचें स्थान होऊं शकतें असें दृष्टीस पडतें. उदा०—पृथ्वीवर राहणारा मनुष्य अन्य देशाच्या द्वारानें पृथ्वीप्रतच जातो. तसेंच बाल हा एक असूनहि तो अन्य कालानें युक्त आणि स्वतःचें आत्मभूत अशाच वार्धक्याप्रत प्राप्त होतो असें दृष्टीस पडतें. त्याप्रमाणें ब्रह्म देखील सर्व शक्तींनीं युक्त असल्यामुळें कसें तरी जाण्याचें स्थान होऊं शकेल. उत्तर:—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, ब्रह्मासंबंधानें सर्व विशेष प्रकारच्या धर्मांचा निषेध केला आहे. 'कलारहित, क्रियारहित, शांत, दोषरहित ( आणि ) कलंकरहित' ( श्वे० ६।१९ ); 'जें स्थूल नाहीं, जें अणु नाहीं, जें ह्रस्व नाहीं, जें दीर्घ नाहीं' ( बृ० ३।८।८ ); 'जो आंत आणि बाहेर आहे, आणि जो जन्मरहित आहे' ( मुं० २।१।२ ); 'तो हा मोठा जन्मरहित, जरारहित, मरणरहित, मृत्युरहित, भयरहित आत्मा ब्रह्म होय' ( बृ० ४।४।२५ ); "तो हा 'असा नाहीं असा नाहीं' असा ( निषेधमुखानें

---

११ सगुण ब्रह्म ( म्हणजे ब्रह्मदेव ) हा जरी वास्तविक रीतीनें सर्वांचा आत्मा नाहीं, तरी त्याची प्रशंसा करण्याकरितां 'तो सर्वांचा आत्मा आहे' असें म्हटलें आहे. अशा रीतीनें तो निर्देश जुळतो. अर्थवादवाक्याप्रमाणें हें समजावें.

वर्णिलेला ) आत्मा " ( बृ० ३।९।२६ ) इत्यादि श्रुती, तसेंच स्मृती[१२] आणि युक्ति[१३] यांवरून परमात्म्याचा देश, काल वगैरे कोणत्याही विशेष प्रकारच्या धर्मांशीं संबंध मानतां येत नाहीं. त्यामुळें 'पृथ्वीचा प्रदेश आणि वयाची अवस्था' यांचा न्याय ब्रह्माला लागू करून तें जाण्याचें स्थान आहे असें म्हणतां येत नाहीं. पृथ्वी आणि वय यांना देश, अवस्था वगैरे भिन्न भिन्न प्रकारचे धर्म असल्यामुळें तीं देश आणि काल यांनीं युक्त होऊन जाण्याचीं स्थानें होऊं शकतात.

शंका:—ब्रह्म हें जगाच्या उत्पत्तिस्थितिलयांचें कारण आहे असें श्रुतींत सांगितलें असल्यामुळें त्याला अनेक शक्ती आहेत असें मी म्हणतों. उत्तर:—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण विशेष प्रकारच्या ( सर्व ) धर्मांचें निराकरण करणाऱ्या श्रुतींचा[१४] दुसरा अर्थ[१५] होत नाहीं[१६]. शंका:— जगाच्या उत्पत्ति वगैरेंचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींचा देखील दुसरा अर्थ होत नाहीं. उत्तर:—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं[१७]. कारण ब्रह्माच्या ऐक्याचें प्रतिपादन करणें हा त्या श्रुतींचा उद्देश आहे[१८]. कारण, सद्रूप ब्रह्म एक असून सत्य आहे व सर्व विकार मिथ्या आहेत असें मृत्तिका वगैरे दृष्टांतांच्या योगानें प्रतिपादन करणारें जें शास्त्र 'त्याचा ( जगाच्या ) उत्पत्ति वगैरेंचें वर्णन करणें' हा उद्देश असूं शकत नाहीं.

शंका:—उत्पत्ति वगैरेंचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुती ह्या भेदांचें[१९] निराकरण

---

१२ 'ज्याला उत्पत्ति नाहीं तें परब्रह्म होय' इत्यादि स्मृती जाणाव्या.

१३ 'ज्याअर्थी देश, काल वगैरे सर्व धर्म परमात्म्याच्या ठिकाणीं कल्पित आहेत, त्याअर्थी त्या धर्मांचा वास्तविक रीतीनें परमात्म्याशीं संबंध मानतां येत नाहीं' ही युक्ति होय.

१४ वर ( पृ. ३२५ पं. २४–२९ ) दाखल केलेल्या श्रुतींचा.

१५ 'ब्रह्माला विशेष प्रकारचें धर्म आहेत, असें मानूनही ज्या अर्थानें या वर दाखल केलेल्या श्रुती लावतां येतील असा दुसरा अर्थ.

१६ तेव्हां यावरून ब्रह्म हें सर्व विशेष धर्मांनीं रहित आहे असेंच मानलें पाहिजे असें सिद्ध होतें.

१७ तेव्हां यावरून 'उत्पन्न करणें' वगैरे विशेष प्रकारचें धर्म परमात्म्याला आहेत असें मानलेंच पाहिजे असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१८ 'ब्रह्मापासून जगाची उत्पत्ति होते' असें सांगणाऱ्या श्रुतींचा 'जगाच्या उत्पत्तीचें वर्णन करावें' हा उद्देश नाहीं, तर ज्याअर्थी सर्व जगाची उत्पत्ति एका ब्रह्मापासून होते त्याअर्थी एक ब्रह्मच काय तें खरें आहे, बाकीच्या सर्व वस्तूंना खरें अस्तित्व नाहीं अशा रीतीनें ब्रह्माच्या ऐक्याचें प्रतिपादन करण्याचा त्या श्रुतींचा उद्देश आहे; आणि अशा रीतीनें त्या श्रुती 'ब्रह्म हें विशेषरहित आहे' असें सांगणाऱ्या श्रुतींना अंगभूत आहेत असें समजावें.

१९ विशेष धर्मांचें.

करणाऱ्या श्रुतींना अंगभूत आहेत; पण ( उलट ) भेदाचें निराकरण करणाऱ्या श्रुती ह्या उत्पत्ति वगैरेंचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींना अंगभूत नाहींत असें कशावरून ? उत्तरः—भेदाचें निराकरण करणाऱ्या श्रुतींच्या अर्थाला ( दुसऱ्या कशाचीहि ) आकांक्षा असत नाहीं. ' आत्मा एक आहे, नित्य आहे, शुद्ध आहे ' इत्यादि ज्ञान झालें म्हणजे पुरुषार्थ प्राप्त झाला अशी[21] बुद्धि उत्पन्न होऊन मनुष्याला पुनः कशाचीहि आकांक्षा उत्पन्न होत नाहीं असें पुढील श्रुतींवरून समजतें:—' एकत्व पाहणाऱ्याला मोह आणि शोक कोठून ? ' ( ई० ७ ); ' हे जनका ! तुला खरोखर अभय प्राप्त झालें आहे ' ( बृ० ४।२।४ ) " ब्रह्माचा आनंद जाणणारा ( मनुष्य ) कशालाही भीत नाहीं. ' मीं चांगलें कर्म कां केलें नाहीं, मी वाईट कर्म कां केलें ' हा ( विचार ) ह्याला दुःख देत नाहीं ( तै०२।९।१ ). तसेंच, ' ज्ञानी मनुष्यांना तुष्टि वगैरेंचा अनुभव आलेला दृष्टीस पडतो ' यावरूनही हीच गोष्ट[22] समजते. तसेंच ' जो येथें जणूं काय भेद आहे असें पाहतो तो एका मृत्यूपासून दुसऱ्या मृत्यूप्रत प्राप्त होतो[23] ' ( क० २।४।१० ) या श्रुतीमध्यें ' विकार ( सत्य ) आहेत ' या खोट्या समजुतीची निंदा केली आहे. यावरूनही हीच गोष्ट समजते. तेव्हां यावरून ' भेदाचें निराकरण करणाऱ्या श्रुती ह्या दुसऱ्या ( श्रुतीं – ) ना अंगभूत आहेत असें समजतां येत नाहीं ' असें सिद्ध होतें. आतां, उत्पत्ति वगैरेंचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींना अशा प्रकारचें निराकांक्ष अर्थाचें प्रतिपादन करण्याचें सामर्थ्य नाहीं, तर त्या श्रुतींचा निराळा अर्थ आहे असें प्रत्यक्षच दिसतें. उदा०—' हे सोम्य ! हा जो अंकुर उत्पन्न झाला आहे तो मुळावांचून असूं शकणार नाहीं असें तूं जाण ' ( छां० ६।८।३ ) असा उपक्रम करून शेवटीं ' सद्रूपीं जें जगाचें एक मूळ तेंच ज्ञेय आहे ' असें श्रुति सांगते. तसेंच, ' ज्यापासून हीं भूतें उत्पन्न होतात, ज्याच्या योगानें हीं उत्पन्न झाल्यानंतर जगतात, आणि ज्यामध्यें हीं नाश पावतांना लीन होतात, तें जाणण्याची इच्छा कर, तें ब्रह्म ' ( तै० ३।१।१ ) ही श्रुति देखील वरील गोष्टच सांगते. तेव्हां, अशा रीतीनें उत्पत्ति वगैरेंचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींचा ऐक्यज्ञान ( उत्पन्न करून देणें ) हा उद्देश असल्यामुळें ब्रह्माचा अनेक शक्तींशीं योग असूं शकत नाहीं; आणि म्हणून तें जाण्याचें स्थान होऊं शकत नाहीं. शिवाय, ' त्याचे[24] प्राण निघून जात नाहींत;

---

२० तेव्हां अर्थातच त्या श्रुती दुसऱ्या श्रुतींना अंगभूत होत नाहींत असें सिद्ध झालें.

२१ ' पुरुषार्थ प्राप्त झाला अशी ' म्हणजे ' आतां कांहीं कर्तव्य उरलें नाहीं अशी '.

२२ ' ज्ञानी मनुष्याला कशाचीही आकांक्षा उत्पन्न होत नाहीं ' हीच गोष्ट.

२३ अ. २ पा. १ सू. १४ टी. २७ पहा.

२४ ज्ञानी मनुष्याचे.

ब्रह्मच असून तो ब्रह्मामध्यें लीन होतो' (बृ० ४।४।६) ही श्रुति परब्रह्मासंबंधानें गतीचा निषेध करते. ही गोष्ट मागें अ० ४ पा० २ सू० १३ मध्यें स्पष्ट केलीच आहे.

आतां परब्रह्मासंबंधानें गतीची कल्पना केली, तर गमन करणारा जो जीव तो जाण्याचें स्थान जें ब्रह्म त्याचा अवयव असला पाहिजे, किंवा त्याचा विकार असला पाहिजे, किंवा त्याहून भिन्न असला पाहिजे. कारण, जीव आणि ब्रह्म यांचें अत्यंत तादात्म्य आहे असें मानलें तर गतीच मुळीं संभवणार नाहीं. शंकाः—बरें, असें मानलें तर पुढें काय? उत्तरः—जर जीव हा ब्रह्माचा एक अवयव असेल, तर अवयव हा अवयवीप्रत नित्य प्राप्त झाला असल्यामुळें त्याची ब्रह्माप्रत गति जुळत नाहीं. शिवाय, अवयवावयविभावाची कल्पना ब्रह्माच्या ठिकाणीं जुळत नाहीं. कारण ब्रह्म अवयवरहित आहे ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे. आतां, 'जीव हा ब्रह्माचा विकार आहे' हा पक्ष घेतला तरी हा दोष सारखाच येतो. कारण, विकार देखील आपल्या प्रकृतीप्रत[25] नित्य प्राप्त झालेलाच आहे. उदा०—घट हा आपलें मृत्तिकेचें स्वरूप टाकून देऊन राहूं शकत नाहीं; आणि जर तो तें स्वरूप टाकून देईल, तर तो घट नष्टच होईल. शिवाय, 'जीव हा ब्रह्माचा अवयव आहे' आणि 'जीव हा ब्रह्माचा विकार आहे' या दोन्ही पक्षीं अवयवयुक्त आणि विकारयुक्त असें जें ब्रह्म तें स्थिर असल्यामुळें तें संसारांत प्राप्त होतें हें म्हणणें जुळत नाहीं[26]. बरें, आतां जीव हा ब्रह्माहून भिन्न आहे असें म्हणशील, तर मग तो अणु असला पाहिजे, किंवा विभु असला पाहिजे, किंवा मध्यम परिमाणाचा असला पाहिजे. आतां, जर तो विभु असेल तर त्याची गति जुळणार नाहीं[27]; तो मध्यम परिमाणाचा असेल तर तो अनित्य होईल; आणि जर तो अणु असेल, तर सर्व शरीरभर होणारी वेदना जुळणार नाहीं. 'जीव अणु आहे' आणि 'तो मध्यम परिमाणाचा आहे' या दोन्ही पक्षांचें आम्हीं मागें (अ० २ पा० ३ सू० २९ पहा) सविस्तर रीतीनें निराकरण केलें आहे. शिवाय, जीव हा ब्रह्माहून भिन्न आहे असें मानलें, तर 'तें तूं आहेस' (छा० ६।८।७) इत्यादि शास्त्राला बाध येऊं लागेल. 'जीव हा ब्रह्माचा विकार आहे' आणि 'तो ब्रह्माचा अवयव आहे' या दोन्ही पक्षींहि हा दोष[28] सारखाच येतो. आतां, असें म्हणशील कीं 'विकार आणि अवयव हे (अनुक्रमें) प्रकृति आणि अवयवी यांपासून भिन्न नसल्यामुळें हा दोष येत नाहीं,' तर हें तुझें

---

२५ मूलकारणाप्रत.

२६ कारण जो पदार्थ स्थिर असतो तो कोठेंही जात येत नसतो.

२७ कारण, विभु पदार्थाला बिलकूल हालतां येत नाहीं. उदाहरण आकाश.

२८ "'तें तूं आहेस' या शास्त्राला बाध येतो" हा दोष.

म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, ( विकार आणि प्रकृति, तसेंच अवयव आणि अवयवी यांच्यामध्यें ) मुख्य रीतीनें ऐक्य असूं शकत नाहीं[29]. शिवाय, या सर्व पक्षीं[30] जीवाला मोक्ष प्राप्त होणार नाहींच. कारण, त्याचें संसारी स्वरूप निवृत्त होत नाहीं[31]. किंवा, जर तें निवृत्त झालें[32] तर त्याचें स्वरूप नष्टच होईल. कारण 'जीवाचा ब्रह्म हा आत्मा आहे' असें यांपैकीं कोणीही मानीत नाहींत.

आतां, येथें कांहीं लोक अशी वल्गना करतात:— प्रत्यवायें[33] उत्पन्न होऊं नये म्हणूनच मनुष्य हा नित्य आणि नैमित्तिक कर्मांचें अनुष्ठान करतो[34]; आणि स्वर्ग आणि नरक प्राप्त होऊं नयेत म्हणून तो काम्य आणि निषिद्ध कर्मांचा त्याग करतो. आणि ज्या कर्मांचा हल्लींच्या शरीरामध्येंच उपभोग घ्यावयाचा आहे त्यांचा उपभोगाच्या योगानेंच तो नाश करतो[35]. तेव्हां, अशा रीतीनें जो मनुष्य वागतो त्याचा हल्लींचा देह पडल्यानंतर दुसरा देह उत्पन्न होण्याला कांहीं कारण नसल्यामुळें त्याला 'ब्रह्म माझा आत्मा आहे' असें ज्ञान झाल्यावांचून देखील 'स्वरूपामध्यें[36] स्थित होणें' हें जें कैवल्याचें[37] स्वरूप तें प्राप्त होईल.

---

२९ ज्याअर्थी 'मृत्तिकेचा घट, 'मनुष्याचा हात' अशा रीतीनें मृत्तिका (प्रकृति) व घट ( विकार ) यांमध्यें आणि मनुष्य ( अवयवी ) व हात ( अवयव ) यांमध्यें भेदाचा व्यवहार होतो, त्याअर्थी प्रकृति व विकार यांचें आणि अवयवी व अवयव यांचें सर्वथा ऐक्य नसतें असें सिद्ध होतें.

३० जीव हा ब्रह्माचा विकार आहे, किंवा अवयव आहे, किंवा ब्रह्माहून अगदीं निराळा आहे या तिन्ही पक्षीं.

३१ वेदान्तमतीं जीवाचा ब्रह्म हा आत्मा असल्यामुळें त्याचें संसारी स्वरूप काल्पनिक आहे; तेव्हां तें खऱ्या ज्ञानानें निवृत्त होतें असें म्हणतां येतें. परंतु या तिन्ही पक्षीं जीवाचा ब्रह्म हा आत्मा नसल्यामुळें त्याचें संसारी स्वरूप काल्पनिक नाहीं; तेव्हां तें खरें ज्ञान झालें तरी, निवृत्त होत नाहीं; आणि तें निवृत्त झाल्याशिवाय मोक्ष प्राप्त होत नाहीं.

३२ जीवाचें संसारी स्वरूप जरी खरें आहे, तरी ज्याप्रमाणें ( लोकदृष्टीनें ) खऱ्या अशा घट, पट वगैरेंचा नाश होतो त्याप्रमाणें त्याचाही नाश होईल. तेव्हां तें निवृत्त होतें असें म्हणतां येतें.

३३ संध्या, अग्निहोत्र वगैरे नित्य कर्में आणि प्रायश्चित वगैरे नैमित्तिक कर्में हीं न केलीं असतां जें पातक उत्पन्न होतें त्याला 'प्रत्यवाय' म्हणतात.

३४ तेव्हां अर्थांतच त्या कर्मांचें 'सुख' वगैरे कांहीं फल नसल्यामुळें तीं कर्में करणाऱ्या जीवाला मरणानंतर दुसरें शरीर धारण करतां येत नाहीं.

३५ अशा रीतीनें वागणाऱ्या मनुष्याचीं सर्व कर्में ज्ञानावांचूनच नाहींशीं होतात.

३६ शरीररहित अशा आत्मस्वरूपामध्यें.

३७ मोक्षाचें.

परंतु, ही वल्गना बरोबर नाहीं. कारण, अशी वल्गना करण्याला कांहीं प्रमाण नाहीं. कारण, मोक्षाची इच्छा करणाऱ्या मनुष्यानें अशा रीतीनें वागावें असें कोणत्याही शास्त्रानें प्रतिपादन केलें नाहीं. हा केवळ (त्यांनीं आपल्याच) डोक्यांतून काढलेला तर्क आहे:—'ज्याअर्थी कर्म हें संसाराचें कारण आहे, त्याअर्थी कारणांचा अभाव असल्यामुळें संसार-(रूपीं कार्य) असूं शकत नाहीं.' परंतु हा तर्क काढणें शक्य नाहीं. कारण, 'कारणाचा अभाव आहे' हें समजणें कठिण आहे. उदा०—आपल्याला अशी कल्पना करतां येईल कीं प्रत्येक मनुष्यानें मागील जन्मीं इष्टपरिणामकारक[38] आणि अनिष्टपरिणामकारक[39] अशा अनेक कर्मांचा संचय केला आहे; आतां, ज्यांचीं परस्परविरुद्ध फलें आहेत अशा कर्मांचा एकाच कालीं उपभोग संभवत नसल्यामुळें त्यांपैकीं कांहीं कर्में[40] संधि साधून ह्या जन्माला निर्माण करतात; व दुसरीं देश, काल आणि कारण यांची वाट पहात स्वस्थ बसतात. तेव्हां त्या बाकीं राहिलेल्या कर्मांचा ह्या जन्मांतल्या उपभोगाच्या योगानें नाश होऊं शकत नसल्यामुळें वर वर्णिलेल्या प्रकारानें वागणाऱ्या मनुष्यासंबंधानें देखील 'त्याचा हल्लींचा देह पडल्यानंतर त्याला दुसरा देह उत्पन्न होण्याला कांहीं कारण नाहीं' असें निश्चित करतां येत नाहीं. आतां, कांहीं कर्में शिल्लक राहतात[41] असें 'जे येथें चांगलें आचरण करतात.' (छां० ५।१०।७), 'नंतर बाकी राहिलेल्या (कर्मा-) च्या योगानें' इत्यादि श्रुतिस्मृतींवरून सिद्ध होतें.

शंकाः—नित्य आणि नैमित्तिक कर्में हीं बाकी राहिलेल्या कर्मांचा क्षय करूं शकतील. उत्तरः—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. या कर्मांमध्यें[42] विरोध नाहीं. ज्या वस्तूंमध्ये विरोध असतो त्या वस्तूंमध्यें नाश्यनाशकभाव संभवतो[43]. परंतु इतर जन्मीं संचित केलेलीं जीं सुकृतें[44] त्यांचा नित्य व नैमित्तिक कर्मांशीं विरोध नाहीं.

---

३८ सुखदायक.

३९ दुःखदायक.

४० बलिष्ठ कर्में.

४१ अ. ३ पा. १ सू. १ पहा.

४२ नित्य व नैमित्तिक अशीं हल्लीं केलीं जाणारीं कर्में, आणि पूर्वी केलेलीं संचित कर्में या दोहोंमध्यें.

४३ उदा०—अंधार आणि प्रकाश. अंधार हा प्रकाशाच्या योगानें नाश्य आहे म्हणजे नाश पावणारा आहे आणि प्रकाश हा अंधाराचा नाशक आहे म्हणजे नाश करणारा आहे असा त्या दोहोंमध्यें नाश्य-नाशक-भाव आहे.

४४ पुण्यकर्में.

कारण, तीं सुकृतें आणि कर्में[४५] सारखींच शुद्धस्वरूप[४६] आहेत. आतां, दुरितें[४७] हीं अशुद्धस्वरूप असल्यामुळें त्यांचा नित्यनैमित्तिक कर्माशीं विरोध आहे; म्हणून त्यांचा तीं नित्यनैमित्तिक कर्में नाश करूं शकतील. परंतु, तेवढ्यावरून ' दुसरा देह उत्पन्न होण्याला कांहीं कारण नाहीं ' असें मात्र नाहीं. 'कारण ' सुकृतें ' हें ( देह उत्पन्न होण्याला ) कारण आहे असें म्हणतां येतें. शिवाय दुष्कृतांचाही संपूर्ण नाश झाला असें निश्चित करतां येत नाहीं[४८]. शिवाय, नित्यनैमित्तिक कर्मांच्या अनुष्ठानापासून ' प्रत्यवाय उत्पन्न न होणें ' एवढीच गोष्ट प्राप्त होते; परंतु दुसरें फल उत्पन्न होत नाहीं असें म्हणण्याला कांहीं प्रमाण नाहीं. कारण, त्याबरोबरें[४९] दुसरीं ( आनुषंगिक ) फलेंही[५०] उत्पन्न होऊं शकतात. याच गोष्टीला अनुलक्षून आपस्तंब म्हणतो :— ' ज्याप्रमाणें फलांकरितां आम्रवृक्ष लावला असतां त्या ( फलां- ) बरोबर सांवली आणि सुवास हेही उत्पन्न होतात, त्याप्रमाणें धर्माचें आचरण केलें असतां त्याच्या- बरोबर दुसरे ( आनुषंगिक ) फायदेही होतात. ' शिवाय ज्याला तत्त्वज्ञान प्राप्त झालें नाहीं अशा कोणत्याही मनुष्याला ' मी जन्मल्यापासून मरेतोंपर्यंत काम्य किंवा निषिद्ध कर्म अगदींच करणार नाहीं ' अशी प्रतिज्ञा करतां येणार नाहीं. कारण, मोठमोठ्या हुषार लोकांच्या हातून देखील सूक्ष्म अपराध घडतात असें दृष्टीस पडतें. आतां ही गोष्ट[५१] संशयित आहे खरी; तथापि ' दुसरा देह उत्पन्न होण्याला कांहीं कारण नाहीं ' हें समजणें कठिणच आहे.

शिवाय, ज्ञानाच्या योगानें समजलें जाणारें असें जें जीवब्रह्मांचें ऐक्य त्याचा बोध झाला नाहीं, तर जीवाचा कर्तृत्व आणि भोक्तृत्व हा स्वभाव असल्यामुळें त्याला कैवल्याची इच्छा देखील होणार नाहीं. कारण ज्याप्रमाणें अग्नीचा उष्णता हा स्वभाव अपरिहार्य आहे[५२], त्याप्रमाणें जीवाचा कर्तृत्वभोक्तृत्वरूप स्वभाव अपरिहार्यच

---

४५ नित्य आणि नैमित्तिक अशीं कर्में.

४६ मनुष्यांना पवित्र करणारीं.

४७ पूर्वी केलेलीं पापकर्में.

४८ नित्यनैमित्तिक कर्मांपेक्षां पूर्वींचीं पापकर्में ज्यास्त असल्यास त्या पापकर्मांचा नित्यनैमित्तिक कर्मांच्या योगानें नाश होण्याचा संभव नसल्यामुळें ' माझीं सर्व पापकर्में नित्यनैमित्तिक कर्मांच्या योगानें नष्ट झालींच ' अशी खात्री कोणालाही देतां येत नाहीं.

४९ ' प्रत्यवाय उत्पन्न न होणें ' या गोष्टीबरोबर.

५० आनुषंगिक म्हणजे साहजिक रीतीनें प्राप्त होणारीं स्वर्ग वगैरे फलें.

५१ ' जन्मल्यापासून मरेतोंपर्यंत एखादें तरी काम्य किंवा निषिद्ध कर्म प्रत्येक प्राण्यानें केलेलें असणारच ' ही गोष्ट.

५२ अपरिहार्य आहे म्हणजे त्याला तो स्वभाव कधींही टाकतां येत नाहीं.

आहे. शंकाः—जिवाला जें अनर्थावह आहे तें कर्तृत्वभोक्तृत्वाचें[53] कार्य आहे; त्या कर्तृत्वभोक्तृत्वाची[54] शक्ति त्याला अनर्थावह नाहीं. तेव्हां कार्याचा त्याग केला असतां शक्ति शिल्लक राहिली तरी देखील जीवाला मोक्ष मिळूं शकतो. उत्तर:—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण शक्ति असली तर कार्य अवश्य उत्पन्न होणारच. शंका:—इतर[55] कारणांचें साहाय्य असल्यावांचून नुसती शक्ति कार्य उत्पन्न करीत नाहीं. म्हणून ती शक्ति एकटी राहिली तरी कांहीं अडचण उत्पन्न होत नाहीं. (उत्तर–) हेंही तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण शक्तिरूप संबंधानें कारणांचा देखील जीवाशीं नित्यसंबंधच[56] आहे. तेव्हां, जीवाचा कर्तृत्वभोक्तृत्व हा स्वभाव असल्यामुळें ज्ञानाच्या योगानें समजलें जाणारें असें जीवब्रह्मांचें ऐक्य जोंपर्यंत समजलें नाहीं तोंपर्यंत जीवाला मोक्ष मिळण्याची मुळींच आशा नाहीं. शिवाय, '(मोक्षाप्रत) जाण्याला दुसरा मार्ग नाहीं.' (श्वे० ३।८) ही श्रुति मोक्षाला ज्ञानावांचून दुसरा मार्ग नाहीं असें सांगते. शंका:—जीव परमात्म्याहून भिन्न नाहीं असें मानलें तर प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणें प्रवृत्त होत नसल्यामुळें सर्व व्यवहार लुप्त होईल. उत्तर:—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, ज्याप्रमाणें जागृतिकालापूर्वी स्वप्नांतील व्यवहार सुरू असतात, त्याप्रमाणें आत्मसाक्षात्कार होईपर्यंत प्रत्यक्ष वगैरे प्रमाणें सुरू असण्यास कांहीं हरकत नाहीं. श्रुति देखील 'जेथें भेद असल्यासारखा भासतो तेथें एक दुसऱ्याला पाहतो' (बृ० ४।५।१५) इत्यादि वाक्यांत अज्ञानावस्थेमध्यें प्रत्यक्ष वगैरे व्यवहार सुरू असतात असें सांगून पुन्हां 'परंतु जेथें याला सर्व आत्मभूतच झालें तेथें तो कशानें काय पाहील?' (बृ० ४।५।१५) इत्यादि वाक्यांत ज्ञानावस्थेमध्यें ते व्यवहार सुरू नसतात असें सांगते. तेव्हां अशा रीतीनें परब्रह्म जाणणाऱ्या मनुष्याच्या ठिकाणीं 'ब्रह्म जाण्याचें स्थान आहे' वगैरे ज्ञान बाधित होत असल्यामुळें त्याला गति आहे असें कोणत्याही रीतीनें उपपादन करतां येत नाहीं.

शंका:—तर मग गतीचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुती कशाला अनुलक्षून आहेत? उत्तर:—त्या श्रुती सगुण विद्येला अनुलक्षून आहेत असें म्हणतां येतें. म्हणूनच कांहीं ठिकाणीं पंचाग्निविद्येच्या[57] प्रकरणामध्यें गति सांगितली आहे, कांहीं

---

५३ सुखदुःखोपभोगरूप संसार हें कर्तृत्वभोक्तृत्वाचें कार्य होय.

५४ कर्तृत्व-भोक्तृत्वाची शक्ति म्हणजे कर्तृत्वभोक्तृत्वस्वरूप स्वभाव.

५५ देश, काल वगैरे इतर कारणांचें.

५६ म्हणजे देश, काल वगैरे कारणें हीं जरी प्रत्यक्ष उपलब्ध होत नाहींत, तरी तीं शक्तिरूपानें जीवाशीं नित्यसंबद्धच आहेत.

५७ अ. ३ पा. १ सू. १ टी. १७ पहा.

ठिकाणीं पर्यंकविद्येच्या[58] प्रकरणामध्यें सांगितली आहे व कांहीं ठिकाणीं वैश्वानरविद्येच्या[59] प्रकरणामध्यें सांगितली आहे. आतां ज्या ठिकाणीं ब्रह्माच्या प्रकरणामध्यें देखील गति सांगितली आहे, उदा०—'प्राण ब्रह्म आहे, क ब्रह्म आहे, ख ब्रह्म आहे' (छां० ४।१०।५), 'आतां जो हा या ब्रह्मपुरामध्यें कमलासारखा लहानसा राजवाडा दिसतो' (छां० ८।१।१) इत्यादि ठिकाणीं, त्या ठिकाणीं देखील 'वांमनी[60]' वगैरे आणि 'सत्यकाम' वगैरे विशेषणांवरून सगुण ब्रह्मच उपास्य आहे असें समजतें; म्हणून तेथें (सगुणब्रह्मासंबंधानें) गति संभवते. परंतु, परब्रह्मासंबंधानें ज्याप्रमाणें 'त्याचे प्राण निघून जात नाहींत' (बृ० ४।४।८) या श्रुतींत गतीचा निषेध केला आहे, त्याप्रमाणें गति सांगितलेली कोठेंही आढळत नाहीं. आतां, 'ब्रह्मवेत्ता पर (ब्रह्मा-) प्रत प्राप्त होतो' (तै० २।१।१) इत्यादि श्रुतीमध्यें जरी गत्यर्थ 'आप्' हा धातु घातलेला दृष्टीस पडतो; तरी वर वर्णिलेल्या न्यायानें देशान्तराप्रत प्राप्ति (हा आप् धातूचा अर्थ) संभवत नसल्यामुळें 'अविद्येनें कल्पिलेल्या नामरूपांचा लय होऊन जीव स्वरूपाप्रत प्राप्त होतो' या अर्थानेंच तेथें 'आप्' धातु घातला आहे असें समजावें. 'ब्रह्म असूनच तो ब्रह्मामध्यें लीन होतो' (बृ० ४।४।६) इत्यादि श्रुतींतल्याप्रमाणें येथें समजावें.

शिवाय, परब्रह्मासंबंधानें गति सांगितली आहे असें मानलें असतां ती प्ररोचनाकरितां[61] सांगितली आहे किंवा अनुचिंतनाकरितां[62] सांगितली आहे असें मानलें पाहिजे. आतां, प्रथमतः गतीचें प्रतिपादन केल्यानें ब्रह्मवेत्त्याचें प्ररोचन केलें जात नाहीं. कारण स्वसंवेद्य आणि प्रत्यक्ष असें जे विद्येनें दिलेलें स्वास्थ्य[63] त्याच्या योगानेंच तें (प्ररोचन) सिद्ध होत आहे. तसेंच, जें नित्यसिद्ध अशा मोक्षाचें प्रतिपादन करतें आणि ज्याचें फल साध्यरूप नाहीं अशा ज्ञानाला गतीच्या[64] अनुचिंतनाची कांहीं जरूर आहे असें म्हणतां येत नाहीं[65]. तेव्हां यावरून गति ही अपर-

---

५८ अ. ३ पा. ३ सू. २७ टी. १ पहा.

५९ अ. १ पा. २ सू. २४ टी. १ पहा.

६० कर्मांचीं फलें देणारा.

६१ ब्रह्मविद्येसंबंधानें मनुष्याच्या मनामध्यें आवड उत्पन्न व्हावी याकरितां. 'ब्रह्मविद्येच्या योगानें ब्रह्मसभेप्रत गमन करतां येतें' असें सांगितलें म्हणजे अर्थातच ब्रह्मविद्येविषयीं आवड उत्पन्न होते.

६२ विचार करण्याकरितां.

६३ आत्मज्ञानामुळें प्राप्त झालेली सुखकारक स्थिति.

६४ मार्गाच्या.

६५ कारण, जी गोष्ट गमन केल्यानें साध्य होणारी असते तिच्या संबंधानेंच मार्गाचा विचार अवश्य करावा लागतो असें प्रसिद्ध आहे.

ब्रह्मासंबंधानें सांगितली आहे असें सिद्ध होतें. आतां, परब्रह्म आणि अपरब्रह्म यांच्यामधील भेद समजला नसल्यामुळें अपरब्रह्मासंबंधानें गतीचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीचा लोक बळेंच परब्रह्माशीं संबंध जोडतात असें समजावें.

शंका:—तर मग एक पर आणि एक अपर अशीं दोन ब्रह्में आहेत काय? उत्तर—होय. दोन ब्रह्में आहेत. कारण पुढील श्रुतींत तसें सांगितलेलें दृष्टीस पडतें:— 'हे सत्यकामा! जो ओंकार तें हें खरोखर पर आणि अपर ब्रह्म होय' (प्र. ५।२) इत्यादि. शंका:—तर मग परब्रह्म कोणतें आणि अपरब्रह्म कोणतें? उत्तर:— जेव्हां अविद्येनें कल्पिलेल्या नामरूपें वगैरे भेदांचा निषेध करून 'जें स्थूल नाहीं' इत्यादि शब्दांनीं ब्रह्माचा उपदेश केला जातो तें परब्रह्म होय. आणि जेव्हां त्याच ब्रह्माचा उपासनेकरितां नामरूपें वगैरे कांहीं भेदांनीं[६६] युक्त अशा रूपानें म्हणजे 'तो मनोमय आहे, त्याचे प्राण हें शरीर आहे, तो तेजोरूप आहे' (छां० ३।१४।२) इत्यादि शब्दांनीं उपदेश केला जातो तें अपरब्रह्म होय. शंका:—असें मानलें असतां ब्रह्म अ[६७]द्वितीय आहे असें सांगणाऱ्या श्रुती विरुद्ध होतील. उत्तर:— अविद्येनें कल्पिलेलीं जीं नामरूपें तीं (ब्रह्माला) उपाधिरूप असल्यामुळें (ब्रह्मामध्यें पर आणि अपर असा भेद संभवतो) असें या शंकेचें समाधान आम्हीं मागें केलेंच आहे. आतां त्या अपरब्रह्माच्या उपासनेजवळ 'तो जर पितृलोकाची इच्छा करील' (छां० ८।२।१) इत्यादि वाक्यांमध्यें जीं त्या उपासनेचीं 'जगाचें ऐश्वर्य' वगैरे फळें सांगितलीं आहेत तीं संसारावस्थेलाच अनुलक्षून आहेत. कारण (अपर ब्रह्म जाणणाऱ्या मनुष्याच्या) अविद्येचा नाश झालेला नाहीं. आणि ज्याअर्थीं तीं फळें विशेष प्रकारच्या देशाशीं संबद्ध आहेत, त्याअर्थीं तीं प्राप्त करून घेण्याकरितां जीव (त्या देशांत) जातो असें मानण्यांत कांहीं विरुद्ध नाहीं. आतां, आत्मा जरी सर्वव्यापी आहे, तरी ज्याप्रमाणें घट वगैरे उपाधी जाऊं लागल्या म्हणजे आकाश जातें असें म्हणतात, त्याप्रमाणें बुद्धि वगैरे उपाधी जाऊं लागल्या म्हणजे जीव जातो असें म्हणण्याची वहिवाट आहे ही गोष्ट आम्हीं अ० २ पा० ३ सू० २९ मध्यें सांगितली आहे. तेव्हां यावरून अ० ४ पा० ३ सू० ७ मध्यें जें मत सांगितलें आहे तोच सिद्धान्त होय असें सिद्ध झालें. आतां अ० ४ पा० ३ सू० १२ मध्यें जें दुसरें मत प्रदर्शित केलें आहे तें केवल (शिष्यांच्या) बुद्धीचा विकास व्हावा एवढ्या-करितांच केलें आहे असें समजावें. (१४)

[ आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें पंधरावें आणि सोळावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांश:—(सू. १५) 'सगुण विद्या

---

६६ विशेषप्रकारच्या धर्मांनीं.

६७ एक.

जाणणाऱ्या लोकांना एक अमानुष पुरुष ब्रह्मलोकाप्रत नेतो' असें पूर्वीं सांगितलें. आतां, येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ब्रह्माच्या नाम वगैरे चिन्हांची उपासना करणारे जे लोक आहेत त्यांना देखील तो अमानुष पुरुष ब्रह्मलोकाप्रत नेतो; कारण, त्यांना वगळण्याचें कांहीं कारण दिसत नाहीं. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं चिन्हांच्या उपासना करणाऱ्या लोकांना तो पुरुष ब्रह्मलोकाप्रत नेत नाहीं. कारण, त्या उपासनांमध्यें ब्रह्मप्राप्तीचा संकल्प नाहीं. आणि 'जशी उपासना असते तसें फल प्राप्त होतें' असें श्रुतीमध्येंच सांगितलें आहे. आतां, पंचाग्निविद्येमध्यें जरी ब्रह्मप्राप्तीचा संकल्प नाहीं, तरी तेथें श्रुतीनें तसें मुद्दाम सांगितलें असल्यामुळें 'ते पंचाग्निविद्या जाणणारे लोक ब्रह्मलोकाप्रत जातात' असें मानतां येतें. (सू. १६) शिवाय, नाम वगैरे चिन्हांच्या उपासनांचीं निरनिराळीं फलें छांदोग्य वगैरे श्रुतीमध्यें सांगितलीं आहेत. त्यावरून अर्थातच त्या लोकांना 'ब्रह्मलोकप्राप्ति' हें फल मिळत नाहीं असें समजतें. तेव्हां 'त्याशिवाय बाकीचे सगुण विद्या जाणणारे लोक ब्रह्मलोकाप्रत जातात' असें सिद्ध झालें. ]

## अप्रतीकालम्बनान्नयतीति बादरायण उभयथाऽदोषात्तत्क्रतुश्च ॥ १५ ॥

**१५ प्रतीकांचा[1] आश्रय न करणाऱ्यांना[2] (तो) नेतो[3] असें बादरायण म्हणतो. दोन्ही तऱ्हा[4] (मानिल्या) असतां दोष (येत) नाहीं. कारण त्या (ब्रह्मा-)चा जो संकल्प करतो तो—(च ब्रह्माप्रत प्राप्त होतो[5]). (६)**

जीवाची जी गति सांगितली आहे ती कार्यब्रह्माला अनुलक्षून सांगितली आहे,

---

१ ब्रह्माच्या चिन्हांचा.

२ ब्रह्माचीं जीं ओम् वगैरे चिन्हें त्यांची उपासना न करतां जे, मनोमयत्व वगैरे विशेष धर्मांनीं युक्त अशा सगुण ब्रह्माचीच उपासना करतात त्यांना.

३ तो नेतो म्हणजे विजेमधील अमानुष पुरुष ब्रह्मलोकाप्रत नेतो;

४ कांहीं लोकांना म्हणजे चिन्हांची उपासना करणाऱ्यांना नेत नाहीं; आणि कांहीं लोकांना म्हणजे विशेष प्रकारच्या धर्मांनीं युक्त अशा सगुण ब्रह्माची उपासना करणाऱ्यांना नेतो या दोन तऱ्हा होत.

५ तेव्हां अर्थातच चिन्हांची उपासना करणारा मनुष्य हा ब्रह्माचा संकल्प करीत नसल्यामुळें तो ब्रह्मलोकाप्रत प्राप्त होत नाहीं असें सिद्ध होतें.

परब्रह्माला अनुलक्षून सांगितली नाहीं असें ( येथपर्यंत ) सिद्ध केलें. आतां, असा संशय येतो कीं अमानुष पुरुष हा सामान्य रीतीनेंच कार्यब्रह्माचा आश्रय करणाऱ्या सर्व जीवांना ब्रह्मलोकाप्रत नेतो किंवा त्यांपैकीं कांहीं जीवांनाच नेतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं हे सर्वच ज्ञानी लोक परब्रह्माहून भिन्न अशा (कार्यब्रह्मा —) प्रत जातात. कारण, अ० ३ पा० ३ सू. ३१ मध्यें ही गति सामान्य रीतीनेंच (सगुणब्रह्माच्या) भिन्न भिन्न अशा सर्व विद्यांना अनुलक्षून सांगितली आहे.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतात :—' प्रतीकांचा आश्रय न करणाऱ्यांना ' इत्यादि. प्रतीकांचा आश्रय करणारे जे जीव आहेत त्यांच्या खेरीज बाकीचे जे कार्यब्रह्माचा आश्रय करणारे जीव आहेत त्या सर्वांना तो ( अमानुष पुरुष ) ब्रह्मलोकाप्रत नेतो असें बादरायण आचार्यांचें मत आहे. अशा रीतीनें दोन तऱ्हा मानिल्या असतां कांहीं दोष येत नाहीं. आतां अनियमाचा जो न्याय दिला आहे तो प्रतीकोपासनांखेरीज बाकीच्या सर्व उपासनांना लागू आहे असें म्हणतां येतें. ( सूत्रकारांनीं ) ' कारण, त्या ( ब्रह्मा. ) चा जो संकल्प करतो ' या वाक्यांत वरील दोन तऱ्हा मानण्याचें कारण दिलें आहे असें समजावें. जो ब्रह्माचा संकल्प करतो तो ब्रह्माच्या ऐश्वर्याप्रत प्राप्त होतो असें म्हणणें बरोबरच आहे. कारण, ' ज्या ज्या रूपानें ( मनुष्य ) त्या ( ईश्वरा– ) ची उपासना करतो तद्रूपच तो होतो ' अशी श्रुति आहे. आतां, प्रतीकोपासनांमध्यें ब्रह्माचा संकल्प नाहीं. कारण त्या उपासनांमध्यें प्रतीकेंच प्रधान असतात. शंका :—जो ब्रह्माचा संकल्प करीत नाहीं असा मनुष्य देखील ब्रह्माप्रत जातो असें श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे. उदा०—पंचाग्निविद्येमध्यें ' तो या ( जीवां– ) ना ब्रह्माप्रत नेतो ' ( छां० ५।१०।२ ) या ठिकाणीं. उत्तर :— ज्या ठिकाणीं तसें सांगितलें आहे त्या ठिकाणीं तसें मानतां येईल. परंतु जेथें असा अपवाद सांगितला नाहीं, ' त्या ( ब्रह्मा- ) चा जो संकल्प करतो ' या वाक्यांत दिलेला जो सामान्य न्याय त्याच्या अनुरोधानें ' ब्रह्माचा संकल्प करणारे लोकच त्या ब्रह्माप्रत प्राप्त होतात, इतर लोक प्राप्त होत नाहींत ' असें निश्चित करतां येतें. ( १५ )

---

६ ही गति अमक्याच विद्येला अनुलक्षून सांगितली आहे असा नियम घेण्याला कांहीं प्रमाण नाहीं. हाच ' अनियमाचा न्याय ' होय.

७ मागील टीप ६ पहा.

८ हें पुढील सूत्रांत स्पष्ट होईल.

९ अंतरिक्ष, पर्जन्य, पृथ्वी, पुरुष, आणि स्त्री या पांच पदार्थांच्या ठिकाणीं अग्नीची भावना करावी इतकेंच फक्त पंचाग्निविद्येमध्यें सांगितलें आहे; ब्रह्मप्राप्तीचा संकल्प करण्याविषयीं तेथें कांहींही सांगितलें नाहीं.

## विशेषं च दर्शयति ॥ १६ ॥

### १६ आणि ( श्रुति फलाचें ) आधिक्य दाखविते. ( ६ )

नाम वगैरे ज्या प्रतीकोपासना आहेत त्यांपैकीं पूर्व पूर्व उपासनेच्या फलापेक्षां उत्तर उत्तर उपासनेचें फल अधिक आहे असें श्रुति सांगते. उदा०—‘ जोंपर्यंत नांवाची गति आहे, तोंपर्यंत हा यथेच्छ संचार करतो ’ ( छां० ७।१।५ ); ‘ वाणी खरोखर नांवापेक्षां मोठी आहे ’ ( छां० ७।२।१ ); जोंपर्यंत वाणीची गति आहे, तोंपर्यंत हा यथेच्छ संचार करतो ’ ( छां० ७।२।२ ); ‘ मन खरोखर वाणीपेक्षां मोठें आहे ’ ( छां० ७।३।१ ) इत्यादि. आतां हें जें फलाचें आधिक्य सांगितलें आहे तें ह्या उपासनाप्रतीकांवर अवलंबून असल्यामुळें जुळतें. जर ह्या उपासना ब्रह्मावर अवलंबून असत्या तर ब्रह्म एकच असल्यामुळें फलाचें आधिक्य कसें संभवलें असतें ? तेव्हां यावरून प्रतीकांवर अवलंबून असलेल्या ज्या उपासना आहेत त्यांचीं इतर उपासनांच्या सारखीं फलें नाहींत असें सिद्ध झालें. ( १६ )

### अध्याय ४ पाद ३ समाप्त.

---

## अध्याय ४ पाद ४

[ आतां येथून चौथ्या अध्यायाच्या चौथ्या पादाला आरंभ झाला आहे. या पादामध्यें बावीस सूत्रें आणि सात अधिकरणें आहेत. त्यांपैकीं ह्या पहिल्या अधिकरणामध्यें पहिल्या सूत्रापासून तिसऱ्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांशः—( सू० १ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं देवलोक वगैरेंप्रमाणें मोक्ष प्राप्त होतेवेळीं देखील जीवांना कांहीं निराळें रूप प्राप्त होतें. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं मोक्ष प्राप्त होतेवेळीं जीवाला कांहीं निराळें रूप प्राप्त होत नाहीं, तर तो त्या वेळीं आत्मरूपानेंच व्यक्त होतो. कारण, श्रुतीमध्यें ‘ स्वरूपानें व्यक्त होतो ’ असें सांगितलें आहे. ( सू० २ ) आतां, जरी मुक्त होण्याच्या पूर्वीं देखील जीव हा आत्मरूपानेंच व्यक्त आहे, तरी त्या वेळीं तो अज्ञानी असल्यामुळें आंधळा असल्यासारखा असतो. म्हणून त्या वेळीं त्याला ‘ मला सुख होतें, दुःख होतें ’ अशा अनेक गोष्टींचा भास होतो. आणि मुक्त झाला म्हणजे मात्र त्याचे सर्व प्रकारचे भ्रम दूर होतात. आतां ‘ मुक्त झाला ’ असें जरी लोकांमध्यें म्हणतात,

---

१ ब्रह्माचें चिन्ह असें जें नांव त्याची ब्रह्मरूपानें उपासना करणारा.

२ ब्रह्माचें चिन्ह अशी जी वाणी तिची ब्रह्मरूपानें उपासना करणारा.

तरी त्या ' झाला ' या क्रियापदावरून ' तो नवीन उत्पन्न झाला ' असें समजूं नये, तर ' त्याचा संसारबंध गेला ' इतकाच अर्थ समजावा. ज्याप्रमाणें ' निरोगी झाला ' या वाक्याचा ' रोग गेला ' इतकाच अर्थ समजतात त्याप्रमाणेंच हें होय. ( सू. ३ ) आतां छांदोग्य वगैरे कांहीं श्रुतींमध्यें मोक्षावस्थेचें वर्णन करतांना ' जीवात्मा हा परज्योतीप्रत प्राप्त होऊन ' असें जें म्हटलें आहे त्या ठिकाणीं ' ज्योति ' या शब्दाचा ' पंचमहाभूतांपैकीं तेज ' हा अर्थ समजूं नये. कारण, तो अर्थ घेतला तर तेज हा विकार असल्यामुळें ' मुक्त जीव फिरून विकारस्वरूप होतो ' असें मानावें लागेल; तर त्या ' ज्योति ' या शब्दाचा ' आत्मा ' असाच अर्थ समजावा; आणि तेथें प्रकरण देखील परमात्म्याचेंच चालूं आहे.]

## संपद्याविर्भावः स्वेनशब्दात् ॥ १ ॥

### १ ( जीव हा ब्रह्माशीं ) एक होऊन ( आत्मरूपानें[1] ) व्यक्त होतो. कारण ( श्रुतीमध्यें ) ' स्व ' शब्द आहे. ( १ )

' अशा रीतीनें हा संप्रसाद[2] ( जीव ) या शरीरापासून निघून उत्कृष्ट ज्योतीशीं[3] ऐक्य पावून स्वरूपानें[4] व्यक्त होतो ' ( छां० ८।१२।३ ) अशी श्रुति आहे. आतां येथें असा संशय येतो कीं हा जीव देवलोक वगैरे उपभोगाच्या स्थानांतल्याप्रमाणें येथें एखाद्या आगंतुक[5] धर्मानें व्यक्त होतो, किंवा फक्त आत्मरूपानेंच व्यक्त होतो. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं इतर स्थानांतल्याप्रमाणें येथेंही तो एखाद्या आगंतुक धर्मानेंच व्यक्त होतो; कारण, मोक्ष देखील एक प्रकारचें फलच आहे असें प्रसिद्ध आहे[6]; आणि 'व्यक्त होणें' हा शब्द 'उत्पन्न होणें' या शब्दाचाच पर्याय शब्द आहे. जर जीव हा केवल स्वरूपानेंच व्यक्त होईल, तर पूर्वींच्या अवस्थांमध्यें देखील तें त्याचें स्वरूप व्यक्त होईल. कारण, वस्तूचें स्वरूप कधींही नष्ट होत नाहीं. तेव्हां यावरून जीव हा एखाद्या ( आगंतुक ) धर्मानेंच व्यक्त होतो असें सिद्ध होतें.

---

१ ' आत्मा ' या रूपानें.

२ प्रसन्न झालेला.

३ परमात्मरूप ज्योतीशीं.

४ ' आत्मा ' या रूपानें.

५ नवीन.

६ तेव्हां त्या नवीन मिळालेल्या फलाच्या उपभोगाकरितां या जीवात्म्याला एखादें नवीन रूप अवश्य घेतलें पाहिजे असें अर्थातच सिद्ध होतें.

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तरः—जीव हा केवल आत्मरूपानेंच व्यक्त होतो, दुसऱ्या ( आगंतुक ) धर्मानें व्यक्त होत नाहीं. कशावरून ? ‘ स्वरूपानें व्यक्त होतो ’ या वाक्यांतील ‘ स्व ’ या शब्दावरून. ( आत्मरूपानें व्यक्त होतो असें मानलें ) नाहीं, तर ‘ स्व ’ हें विशेषण संभवणार नाँहीं. शंकाः—‘ स्व ’ या शब्दाचा ‘ स्वतःचें ’ असा अर्थ आहे असें मानतां येईल. उत्तरः—हें तुझें म्हणणें बरोबर नाहीं. कारण, मग ही गोष्ट सांगण्याची जरूर नाहीं. ज्या रूपानें एखादी वस्तु व्यक्त होते तें रूप त्या वस्तूचें स्वतःचेंच आहे असें म्हणतां येतें. तेव्हां श्रुतीमधलें ‘ स्व ’ हें विशेषण निरर्थक होईल. परंतु त्या शब्दाचा ‘ आत्मा ’ असा अर्थ मानला म्हणजे तें विशेषण सार्थक होतें. तेव्हां वरील श्रुतींचा अर्थ असाः— ‘ जीव हा केवल आत्मरूपानेंच व्यक्त होतो, दुसऱ्या आगंतुक रूपानें व्यक्त होत नाहीं. ’ ( १ ).

तर मग पूर्वींच्या[1] अवस्थांमध्यें आणि सध्यांच्या[2] अवस्थेमध्यें जीवाचें स्वरूप हें सारखेंच नष्ट होत नसल्यामुळें या अवस्थांमध्यें भेद काय ? या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतातः—

## मुक्तः प्रतिज्ञानात् ॥ २ ॥

### २ आतां तो मुक्त होतो. कारण ( श्रुतीनें तशी ) प्रतिज्ञा केली आहे. ( १ )

जो येथें ‘ व्यक्त होतो ’ असें म्हटलें आहे तो आतां सर्व बंधांपासून मुक्त होऊन शुद्ध आत्मरूपानेंच राहतो. आणि, पूर्वी ‘ हा अंध होतो, ’ ‘ हा जणूं काय रडतो ’, ‘ हा पूर्ण नाशाप्रतच प्राप्त[3] होतो ’ ( छां० ८।९।१०।११ ) या श्रुतींच्या

---

७ जर जीव हा एखाद्या निराळ्याच नवीन रूपानें व्यक्त होईल, तर तें जें निराळें रूप तें आत्मरूप नसल्यामुळें श्रुतीमधीलच ‘ स्व ’ ( म्हणजे आत्मा ) हें विशेषण संभवणार नाहीं.

८ तेव्हां तें जें निराळें रूप तें जीवाचें स्वतःचें असल्यामुळें ‘ स्व ’ हें विशेषण संभवतें असा शंकाकाराचा अभिप्राय आहे.

१ संसारांतील निरनिराळ्या अवस्थांमध्यें.

२ मोक्षावस्थेमध्यें.

३ ‘ जागेपणीं हें जें पाण्यामध्यें आपलें प्रतिबिंब पडतें हा आत्मा ’ असा प्रजापतीनें इंद्राला आत्म्याचा उपदेश केल्यानंतर ‘ आपण अंध ( आंधळे ) असल्यास हा प्रतिबिंबरूप आत्माही अंध होतो ’ असा त्या आत्म्याचा इंद्रानें दोष दाखविला. हा दोष दाखविण्यांत ‘ तूं जो सांगितलेला आत्मा तो आत्मा नव्हे ’ असें सांगण्याचा इंद्राचा हेतु होता. कारण, आत्मा हा

अनुरोधानें तीन अवस्थांनीं कलुषित अशा आत्मरूपानें तो राहिला होता असें समजतें. असा या अवस्थांमध्यें[4] भेद आहे. शंका:—'आतां हा मुक्त होतो' असें कशावरून समजतें? उत्तर:—श्रुतीची प्रतिज्ञा आहे यावरून. उदा०—'हाच तुला मी पुन्हां समजावून सांगेन[5]' (छां० ८।९।३) या वाक्यामध्यें अवस्थात्रयरूप दोषानें रहित असा आत्माच समजावून सांगण्याचा विषय आहे अशी प्रतिज्ञा करून आणि 'त्या देहमुक्त झालेल्या (आत्म्या-)ला प्रिय आणि अप्रिय स्पर्श करीत नाहींत' (छां० ८।१२।१) असा उपन्यास करून 'तो स्वरूपानें व्यक्त होतो, तो उत्तम पुरुष होय' (छां० ८।१२।३) असा श्रुति उपसंहार करते. तसेंच, आख्यायिकेच्या[6] आरंभीं देखील 'जो हा पापरहित आत्मा' (छां० ८।७।१) इत्यादि वाक्यांमध्यें मुक्त असाच आत्मा सांगण्याची श्रुतीनें प्रतिज्ञा केली आहे. आतां, मोक्षाची जी फलरूपानें प्रसिद्धि[7] आहे ती केवल बंधनिवृत्तीवरच अवलंबून आहे, नूतन वस्तूच्या उत्पत्तीवर अवलंबून नाहीं[8]. तसेंच, 'व्यक्त होणें' हा जो 'उत्पन्न होणें' या शब्दाचा पर्याय आहे तो देखील पूर्वीच्या अवस्थेलाच अनुलक्षून आहे. ज्याप्रमाणें मनुष्याचा रोग गेला म्हणजे त्याच्या संबंधानें 'तो निरोगी झाला' असें म्हणतात, त्याप्रमाणेंच हें होय. तेव्हां कांहीं दोष येत नाहीं. (२)

---

दोषरहित आहे असें इंद्रानें ऐकिलें होतें. नंतर पुनः प्रजापतीनें 'स्वप्नामध्यें जो संचार करतो तो आत्मा' असा उपदेश केला. त्याचा देखील 'हा जणूं काय रडतो' असा इंद्रानें दोष दाखविला. एखादी वाईट गोष्ट ऐकून स्वप्नामधील आत्मा देखील रडत असल्यासारखा वाटतो. तेव्हां इंद्रानें दाखविलेला हा दोष बरोबरच आहे. नंतर पुनः प्रजापतीनें 'निद्रावस्थेचा जो अनुभव घेतो तो आत्मा' असा उपदेश केला त्याचा देखील 'हा पूर्ण नाशाप्रतच प्राप्त होतो' असा इंद्रानें दोष दाखविला. निद्रावस्थेमध्यें आत्म्याला कांहींच ज्ञान होत नसल्यामुळें तो नष्ट झाल्यासारखाच असतो. तेव्हां हाही इंद्रानें दाखविलेला दोष बरोबरच आहे. एकंदरींत, तिन्ही अवस्थांनीं युक्त अशा रूपानें सांगितलेला जो आत्मा तो आत्मा नव्हे असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

४ संसारावस्था आणि मोक्षावस्था यांमध्यें.

५ हें प्रजापति इंद्राला सांगत आहे.

६ इंद्र आणि प्रजापति यांच्या आख्यायिकेच्या.

७ मोक्षाला जें 'फल' असें म्हणतात त्याचा 'मोक्ष म्हणून एक नवीन वस्तु उत्पन्न होते' असा अभिप्राय नाहीं, तर त्याचा इतकाच अभिप्राय आहे कीं, जीवाचा जो हा अनादि कालापासून असलेला संसारबंध तो मोक्षावस्थेमध्यें निवृत्त होऊन जीवाला मूळची स्थिति प्राप्त होते.

८ एखादा मनुष्य रोगांतून बरा झाल्यानंतर त्याच्या संबंधानें 'आतां हा निरोगी झाला' असें म्हणतात. आतां 'निरोगी मनुष्य रोगांतून बरा झाला' याचा अर्थ 'तो नवीन उत्पन्न झाला' असा होत नाहीं; तर 'त्याचा रोग गेला' असाच होतो. त्याप्रमाणेंच 'स्वरूपानें व्यक्त होतो' या श्रुतीचें तात्पर्य 'तो एखाद्या नवीन रूपानें उत्पन्न होतो' असें नाहीं; तर 'याचा संसारबंध सुटला' इतकेंच आहे असें समजावें.

## आत्मा प्रकरणात् ॥ ३ ॥

### ३ प्रकरणावरून ( ज्योति म्हणजे ) आत्मा होय ( असें समजतें ). ( १ )

शंकाः—' जीव मुक्त होतो ' असें कसें म्हणतां ? कारण, ' उत्कृष्ट ज्योतीशीं ऐक्य पावून ' ( छां० ८।१२।३ ) या श्रुतीमध्यें जीवाचा कार्यवस्तूंमध्येंच अंतर्भाव होतो असें सांगितलें आहे. कारण, ' ज्योति ' हा शब्द ' भौतिक ज्योति ' या अर्थीं रूढ आहे; आणि कार्यवस्तूंच्या पलीकडे गेला नाहीं असा कोणताही मनुष्य मुक्त होऊं शकत नाहीं. कारण; ' कार्य हें विनाशी आहे ' असें प्रसिद्ध आहे. उत्तरः—हा दोष येत नाहीं. कारण, प्रकरणावरून येथें ' ज्योति ' या शब्दाचा ' आत्मा ' हाच अर्थ आहे असें समजलें पाहिजे. ' जो आत्मा पापरहित, जरारहित ' ( छां० ८।७।१ ) या वाक्यामध्यें परमात्माच प्रकृत आहे. तेव्हां येथें एकाएकीं भौतिक ज्योतीचें ग्रहण करतां येत नाहीं. कारण, तसें केलें असतां ' प्रकृत गोष्टीचा त्याग ' आणि ' अप्रकृत गोष्टीचा स्वीकार ' असे दोन दोष येतील. शिवाय, ' ज्योति ' हा शब्द ' आत्मा ' या अर्थींही योजिलेला दृष्टीस पडतो. उदा०—' त्या ज्योतींच्या ज्योतीची उपासना करतात ' ( बृ० ४।४।१६ ). या गोष्टीचें सविस्तर विवेचन आम्हीं अ० १ पा० ३ सू० ४० यामध्यें केलें आहे. ( ३ )

[ आतां येथून दुसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें चौथें एकच सूत्र आहे. सारांशः—( सू. ४ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं मोक्षावस्थेमध्यें जीव हा परमात्म्यापासून विभक्त असाच असतो. कारण, ' तो तेथें संचार करतो ' असा श्रुतीमध्यें त्या दोघांचा भेदानें निर्देश केला आहे. ह्या श्रुतीमध्यें ' तेथें ' या शब्दानें घेतलेला ' परमात्मा ' ही संचार करण्याची जागा आहे, आणि जीव हा संचार करणारा आहे असें समजतें. तसेंच ' परज्योतीप्रत प्राप्त होऊन ' ह्या श्रुतीमध्येंहि त्यांचा भेदानें निर्देश केला आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं हा जो भेदानें निर्देश केला आहे तो गौण आहे. कारण, अनेक श्रुतींवरून ' मोक्षावस्थेमध्यें जीवात्मा आणि परमात्मा यांचें अत्यंत ऐक्य असतें ' असें समजतें. शिवाय मुमुक्षु मनुष्यांचा संकल्पही ' मी परमात्मरूप व्हावें ' असाच असतो. तात्पर्य, ' मोक्षावस्थेमध्यें कोणत्याही तऱ्हेनें भेदाची कल्पना करूं नये ' असें सिद्ध झालें. ]

---

१ पंचमहाभूतांपैकीं तेज. ही कार्यवस्तूच आहे.

२ प्रसिद्ध.

३ परमात्मा ही प्रकृत गोष्ट होय.

४ ' पंचमहाभूतांपैकीं तेज ' ही अप्रकृत गोष्ट होय.

५ परमात्म्याची.

## अविभागेन दृष्टत्वात् ॥ ४ ॥

### ४ ( मुक्त जीव हा ब्रह्माशीं ) अविभक्त ( असा[1] राहतो ). कारण ( श्रुतीमध्यें तसें ) दृष्टीस पडतें. ( २ )

आतां, उत्कृष्ट ज्योतीशीं ऐक्य पावून जो ( जीव ) स्वरूपानें व्यक्त होतो तो परमात्म्यापासून विभक्तच[2] राहतो किंवा परमात्म्याशीं अविभक्त असाच राहतो असा विचार प्राप्त होतो. येथें कोणाला असें वाटेल कीं 'तो तेथें संचार करतो' ( छां० ८।१२।३ ) या श्रुतीमध्यें आश्रय आणि आश्रित यांचा निर्देश केला असल्यामुळें[3], व 'ज्योतीशीं ऐक्य पावून' ( छां० ८।१२।३ ) या श्रुतीमध्यें कर्ता आणि कर्म यांचा निर्देश केला असल्यामुळें[4] जीव हा परमात्म्यापासून विभक्त राहतो.

म्हणून सूत्रकार त्याला बोध करतात. ( तो असाः- ) जीव हा मुक्त होऊन परमात्म्याशीं अविभक्त असाच राहतो. कशावरून ? श्रुतीमध्यें तसें दृष्टीस पडतें यावरून. उदा०—'तें तूं आहेस[5]' ( छां० ६।८।७ ); 'मी ब्रह्म आहें' ( बृ० १।४।१० ); 'जेथें तो दुसरे कांहीं पाहत नाहीं' ( छां० ७।२४।१ ) 'तेथें दुसरें कांहीं नाहीं कीं जें तो त्या ( परमात्म्या- ) हून निराळें आणि विभक्त असें पाहील' ( बृ० ४।३।२३ ) इत्यादि श्रुती परमात्मा अविभक्त आहे[6] असेंच दाखवितात. आतां, जसें ज्ञान असतें तसेंच फल प्राप्त होतें असें 'तो त्या ( ब्रह्मा- ) चा संकल्प करतो ( म्हणून त्याला ब्रह्मलोक प्राप्त होतो )' या न्यायाला अनुसरून मानणें रास्त आहे[7]. 'ज्याप्रमाणें हे गौतमा ! शुद्ध उदक शुद्ध उदकामध्यें मिसळलें

---

१ ब्रह्माहून निराळा नव्हे ( म्हणजे ब्रह्मरूप ) असा.

२ निराळाच.

३ 'तेथें ( म्हणजे परमात्म्याच्या ठिकाणीं )' हा आश्रयाचा ( म्हणजे अधिकरणाचा ) निर्देश होय. आणि 'तो ( म्हणजे जीवात्मा )' हा आश्रिताचा ( म्ह. परमात्म्याच्या ठिकाणीं राहणाऱ्याचा ) निर्देश होय. आतां आश्रयापेक्षां आश्रित हा निराळा असतो हें प्रसिद्धच आहे.

४ 'ज्योतीशीं ऐक्य पावून' म्हणजे 'ज्योतीप्रत प्राप्त होऊन' या श्रुतीमध्यें ज्योतीप्रत हा कर्माचा निर्देश केला आहे, आणि 'तो प्राप्त होऊन' हा कर्ता ( म्हणजे प्राप्त होणारा ) जो जीव त्याचा निर्देश केला आहे. आतां कर्मापेक्षां कर्ता निराळा असतो हें प्रसिद्धच आहे.

५ 'हे जीवा तूं तें म्ह. ब्रह्म आहेस' असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

६ जीवात्मा आणि परमात्मा यांचें ऐक्य आहे.

७ तेव्हां जीवाला वर दाखविलेल्या श्रुतीवरून 'मी परमात्माच आहें' असें ज्ञान होत असल्यामुळें त्याला तसेंच फल प्राप्त होतें; म्हणजे तो जीव परमात्मरूपच होतो असें सिद्ध झालें.

असतां तसेंच होतें, त्याप्रमाणें ज्ञानी अशा मुनींचा आत्माही तसाच होतो ' (क० ४।१५) इत्यादि ज्या श्रुतींचा मुक्त (आत्म्या-) च्या स्वरूपाचें प्रतिपादन करण्याचा उद्देश आहे त्या देखील ( जीव आणि परमात्मा यांचें ) ऐक्यच दाखवितात. तसेंच, नदी, समुद्र वगैरे दृष्टांतांवरूनही हीच गोष्ट समजते. आतां, अभेद असूनही तेथें भेदाचा निर्देश गौण रीतीनें संभवतो. कारण ही गोष्ट पुढील श्रुतीमध्यें दृष्टीस पडते. ' हे भगवन् ! तो कशाच्या ठिकाणीं राहिला आहे ? स्वतःच्या महिम्यामध्यें ' (छां० ७।२४।१); ' आत्म्याशीं रममाण होणारा, आत्म्याशीं क्रीडा करणारा ' (छां० ७।२५।२) इत्यादि. (४)

[ आतां येथून तिसऱ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें पांचव्या सूत्रापासून सातव्या सूत्रापर्यंत तीन सूत्रें आहेत. सारांशः—(सू. ५) ' मोक्षावस्थेमध्यें जीव हा परमात्मरूप होतो म्हणजे परमात्म्याचें जें पापरहितत्व, सर्वज्ञत्व, सर्वेश्वरत्व वगैरे धर्मीनीं युक्त असें रूप त्या रूपानें युक्त होतो; कारण, श्रुतीमध्यें परमात्म्याचें तसें रूप सांगितलें आहे ' असें जैमिनीचें मत आहे. (सू. ६) " पापरहितत्व वगैरे कांहीं धर्म केवल शाब्दिक आहेत. कारण, ' परमात्म्याला पाप नाहीं ' इतकाच त्याचा अर्थ आहे; तसेंच सर्वज्ञत्व वगैरे कांहीं धर्म औपाधिक आहेत; तेव्हां, परमात्मा हा केवल चैतन्यरूप आहे, आणि मोक्षावस्थेमध्यें जीवात्मा हा त्याच रूपानें युक्त होतो " असें औडुलोमीचें मत आहे. (सू. ७) आतां ह्या दोन मतांचा विचार केला असतां हीं दोन्ही मतें बरोबरच आहेत असें म्हणावें लागतें. कारण, व्यवहारदृष्टीनें जैमिनीचें म्हणणें जुळतें आणि परमार्थदृष्टीनें औडुलोमीचें मत जुळतें असें बादरायण आचार्य मानतात. ]

---

८ ज्याप्रमाणें नदी ही समुद्राप्रत प्राप्त झाली असतां समुद्ररूपच होते, त्याप्रमाणें जीव हा ब्रह्माप्रत प्राप्त झाला असतां तो ब्रह्मरूपच होतो असा हा दृष्टांत जाणावा.

९ या श्रुतीमध्यें ' महिमा ( ऐश्वर्य ) ' आणि ' त्यामध्यें राहणारा ' या दोघांचा जरी पृथक् निर्देश केला आहे, तरी तो गौण रीतीनेंच केला आहे असें म्हटलें पाहिजे. कारण वास्तविक रीतीनें आपल्यापेक्षां आपला महिमा निराळा नसतो.

१० आपल्याशीं.

११ या श्रुतीमध्यें देखील ' आत्मा निराळा आणि त्याच्याशीं रममाण होणारा निराळा ' असा जो पृथक् निर्देश केला आहे तो गौण रीतीनेंच केला आहे. कारण आपणापेक्षां आपला आत्मा निराळा नसतो.

## ब्राह्मेण जैमिनिरुपन्यासादिभ्यः ॥ ५ ॥

### ५ ( जीव हा ) ब्राह्म ( स्वरूपा- ) नें ( व्यक्त होतो असें ) उपन्यास वगैरेंवरून जैमिनि म्हणतो. ( १ )

'स्वरूपानें' ( छां० ८।३।४ ) या श्रुतीमध्यें जीव हा केवल आत्मरूपानें व्यक्त होतो, आगंतुक अशा दुसऱ्या धर्मानें व्यक्त होत नाहीं असें वर ठरविलें. आतां तें स्वरूप कोणत्या प्रकारचें आहे या गोष्टीचा विचार कर्तव्य आहे. म्हणून सूत्रकार सांगतातः—जैमिनि आचार्यांचें असें मत आहे कीं याचें स्वरूप म्हणजे ब्राह्मरूप होय; म्हणजे त्या स्वरूपामध्यें पापरहितत्व या धर्मापासून तों सत्य-संकल्पत्व या धर्मापर्यंत सर्व धर्म येतात; तसेंच, सर्वज्ञत्व आणि सर्वेश्वरत्व हे धर्मही येतात; अशा त्या स्वरूपानें जीव हा व्यक्त होतो. कशावरून ? अशावरून कीं उपन्यास वगैरेंवरून तसेंच समजतें. उदा०—'जो आत्मा पापरहित आहे.' ( छां० ८।७।१ ) येथपासून तों 'तो सत्यकाम आहे, तो सत्यसंकल्प आहे' ( छां० ८।७।१ ) येथपर्यंत जो श्रुतीनें उपन्यास केला आहे तो 'आत्म्याचें स्वरूप असल्याच प्रकारचें आहे' असें सांगतो. तसेंच, 'तो तेथें भक्षण करीत, क्रीडा करीत, रममाण होत, संचार करतो' ( छां० ८।१२।३ ) ही श्रुति त्याचें ऐश्वर्यस्वरूप दाखविते. तसेंच, 'त्याचा सर्व लोकांमध्यें स्वेच्छाचार होतो' ( छां० ७।२५।२ ) ही श्रुतीही ( तेंच सांगते ). अशा रीतीनें 'तो सर्वज्ञ आहे, तो सर्वेश्वर आहे' इत्यादि निर्देश देखील जुळतात. ( ५ ).

## चितितन्मात्रेण तदात्मकत्वादित्यौडुलोमिः ॥ ६ ॥

### ६ ( जीव हा ) केवल चैतन्यस्वरूपानें ( व्यक्त होतो ). कारण तें त्याचा आत्मा आहे ( असें ) औडुलोमि ( म्हणतो ) ( १ )

जरी पापरहितत्व वगैरे धर्म भिन्न भिन्न रूपानेंच श्रुतीनें सांगितले आहेत, तरी ते शब्दांवरून ज्या कल्पना मनांत येतात त्यांपासून उत्पन्न झालेले असेच आहेत.

---

१ ( सू. ५ ) 'परमात्मा हा सर्वज्ञ आहे, सर्वांचा ईश्वर आहे' इत्यादि प्रकारचें जें परमात्म्याचें सोपाधिक स्वरूप तें ब्राह्मस्वरूप होय.

१ ( सू. ६ ) 'वगैरे' शब्दानें जरारहितत्व व मरणरहितत्व हे धर्म घ्यावे.

२ तात्पर्य—पापरहितत्व वगैरे जे ब्रह्माचे धर्म आहेत ते भावरूपी नाहींत. कारण त्या धर्मांवरून 'ब्रह्मरूप वस्तूचें स्वरूप अमुक प्रकारचें आहे' असें समजलें जात नाहीं. तर ते धर्म

कारण त्यांपासून पाप वगैरेंची निवृत्ति मात्र प्रतीत होते. परंतु चैतन्य हेंच या आत्म्याचें स्वरूप होय; म्हणून याच स्वरूपानें ( जीव हा ) व्यक्त होतो असें मानणें रास्त आहे. या गोष्टीला पुढील श्रुति अनुकूल होते:—'अगे! अशा रीतीनें या आत्म्याला खरोखर आंत नाहीं, बाहेर नाहीं, तो सर्व ज्ञानानें भरलेला असाच आहे' ( बृ० ४।५।१३ ). आतां 'ज्याचें काम सत्य आहेत' अशा रीतीनें 'सत्यकामत्व' वगैरे धर्म जरी वस्तूचें स्वरूप याच रूपानें सांगितले आहेत[३], तरी ते उपाधींच्या संबंधावर अवलंबून असल्यामुळें ते चैतन्याप्रमाणें ब्रह्माचें स्वरूप होऊं शकत नाहींत[४]. कारण, ब्रह्मासंबंधानें अनेक आकारांचा निषेध केला आहे; ( म्हणजे ) 'ब्रह्माला अनेक आकार आहेत' या गोष्टीचा अ० ३ पा० २ सू० ११ यामध्यें निषेध केला आहे. याच कारणाकरितां भक्षण वगैरेंचा जो उल्लेख केला आहे[५] तो 'आत्म्याशीं रममाण होणारा' ( छां० ७।२५।२ ) इत्यादि उल्लेखांप्रमाणें 'केवल दुःखाचा अभाव' याच अभिप्रायानें स्तुतीकरितां केला आहे[६]. कारण, 'रममाण होणें, क्रीडा करणें, व मैथुन करणें' या गोष्टी ( एकट्या ) आत्म्यावर अवलंबून आहेत असें वर्णन करणें शक्य नाहीं. कारण, यांना दुसऱ्या वस्तूंची जरूर लागते. एकंदरींत, जीव हा 'ज्यापासून सकल द्वैत निरस्त झालें आहे, जें प्रसन्न आहे, आणि जें कोणत्याही शब्दानें सांगतां येत नाहीं' अशा चैतन्यस्वरूपानें व्यक्त होतो असें औडुलोमि आचार्यांचें मत आहे. ( ६ )

---

अभावरूप आहेत. कारण त्यावरून ब्रह्माच्या ठिकाणीं पाप वगैरे कांहीं नाहीं असा पाप वगैरेंचा अभाव मात्र समजला जातो. एकंदरींत, ह्या धर्मांची 'पापरहितत्व' इत्यादि शब्दांवरून कल्पना मात्र करावयाची इतकेंच काय तें; पण वास्तविक रीतीनें विचार केला असतां ते धर्म खरे नव्हेत असें सिद्ध झालें.

३ म्हणजे 'सत्यकामत्व' वगैरे जे ब्रह्माचे धर्म ते 'ते पापरहितत्व' वगैरे धर्मांप्रमाणें अभावरूपी नाहींत तर ते भावरूपीच आहेत. कारण त्या धर्मांवरून 'ब्रह्म हें आपली इच्छा खरी करणारें आहे' अशा रीतीनें ब्रह्मरूप वस्तूचें स्वरूप समजलें जातें.

४ ब्रह्माला बुद्धि वगैरे उपाधींच्या योगानेंच इच्छा उत्पन्न होते. वास्तविक रीतीनें ब्रह्म हें एकच काय तें खरें असल्यामुळें आणि इच्छा वगैरे सर्व पदार्थ खोटे असल्यामुळें तें ( ब्रह्म ) धर्मरहितच आहे. तेव्हां सत्यकामत्व वगैरे भावरूप धर्म देखील ब्रह्माचें स्वरूप दाखवीत नाहींत असें सिद्ध झालें.

५ 'भक्षण करीत, क्रीडा करीत' या वर दाखल केलेल्या श्रुतीमध्यें भक्षण वगैरेंचा जो उल्लेख केला आहे.

६ 'भक्षण करीत' इत्यादि श्रुतींचें 'आत्म्याला दुःख नाहीं' इतकेंच सांगण्याविषयीं तात्पर्य आहे; आणि अशा रीतीनें आत्म्याची प्रशंसा केली जात आहे.

## एवमप्युपन्यासात्पूर्वभावादविरोधं बादरायणः ॥ ७ ॥

### ७ असें मानलें तरी उपन्यास ( वगैरे- ) वरून ( जीवाला ) पूर्वींचें ( रूपही आहे असें समजत ) असल्यामुळें ( कांहीं ) विरोध ( येत ) नाहीं ( असें ) बादरायण ( म्हणतो ). ( ३ )

असें जरी मानलें—म्हणजे चैतन्य हेंच आत्म्याचें पारमार्थिक स्वरूप आहे असें जरी मानलें—तरी उपन्यास वगैरेवरून ज्ञात झालेलें जें जीवाचें पूर्वीचें ब्राह्म ऐश्वर्यरूप तेंही व्यवहारदशेला अनुलक्षून सांगितलें असल्यामुळें कांहीं विरोध येत नाहीं असें बादरायण आचार्यांचें मत आहे. ( ७ )

[ आतां येथून चौथ्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें आठवें आणि नववें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांशः—( सू० ८ ) 'मुक्त मनुष्यानें संकल्प केल्याबरोबरच त्याचे पितर त्याला भेटतात' अशी छांदोग्य श्रुति आहे. आतां, येथें पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं जरी येथें 'संकल्प केल्याबरोबरच' असें म्हटलें आहे तरी त्याला 'जाणें, येणें' वगैरे इतर साधनांची जरूर आहे. म्हणजे मुक्त मनुष्यानें आपण तरी एक पितराकडे गेलें पाहिजे, किंवा पितरांना तरी आपणाकडे आणलें पाहिजे. आतां, ज्ञानी मनुष्याला हीं इतर साधनें सहज मिळण्यासारखीं असल्यामुळें 'संकल्प केल्याबरोबरच' असें श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे. शिवाय, जर जाण्यायेण्याशिवाय केवळ संकल्पानेंच पितर भेटतील तर ते भावनामयच असले पाहिजेत. तेव्हां, अर्थातच ते फार वेळपर्यंत कायम राहणार नसल्यामुळें त्यांपासून मुक्त मनुष्याला सुखोपभोग होणार नाहीं. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे की 'संकल्प केल्याबरोबरच' या श्रुतीचा 'इतर साधनांची जरूर लागत नाहीं' असा सरळ अर्थ होतो. आतां, 'इतर साधनांची जरूर आहे' असा जर आग्रहच असेल तर तीं साधनें देखील केवळ संकल्पानें सिद्ध होणारीं म्हणजे काल्पनिकच समजलीं पाहिजेत. जर तीं खरीं असतील तर तीं प्राप्त होण्यापूर्वी मुक्त मनुष्याचा संकल्प निष्फळ मानावा लागेल. तसेंच, जरी ते पितर भावनामय असले तरी मुक्त मनुष्याच्या सामर्थ्यामुळें त्याच्या इच्छेनुरूप ते फार वेळ कायम राहतील असें म्हणतां येतें. ( सू. ९ ) मुक्त मनुष्याचा संकल्प निष्फळ होत नाहीं, म्हणूनच त्याला दुसरा कोणी अधिपति नाहीं. ते लोक केवळ स्वेच्छाचारी असतात असें समजावें. श्रुतीवरूनही असेंच सिद्ध होतें. ]

## संकल्पादेव तु तच्छ्रुतेः ॥ ८ ॥

### ८ संकल्पा- ( च्या योगा ) नेंच ( मुक्त लोक आपलीं कार्यें करून घेतात ). कारण श्रुतींत तसें सांगितलें आहे. ( ४ )

हृदयांतील ब्रह्माच्या विधेमध्यें असें सांगितलें आहे:—'जर त्यानें पितृ-लोकाची इच्छा केली, तर (त्याच्या) केवल संकल्पानेंच त्याचे पितर त्याला भेटतात' ( छां० ८।२।१ ) इत्यादि. आतां येथें असा संशय येतो कीं पितर वगैरे भेटण्याचें केवळ संकल्पच कारण आहे, किंवा इतर साधनांनीं युक्त असा संकल्प कारण आहे. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं 'केवल संकल्पानेंच' असें जरी श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे, तरी व्यवहारांतल्याप्रमाणें त्या संकल्पाला इतर साधनांची अपेक्षा आहे असें मानणें रास्त आहे. ज्याप्रमाणें व्यवहारामध्यें आपल्यासारख्या लोकांची पितर वगैरेंशीं भेट ही आपल्या संकल्पानें व (जाणें) वगैरे साधनांच्या योगानें होते, त्याप्रमाणेंच 'मुक्त' अशा जीवाची पितर वगैरेंशीं भेट होईल; आणि अशा रीतीनें अनुभवाविरुद्ध कोणतीही गोष्ट आपल्याला मानावी लागणार नाहीं. आतां, 'केवल संकल्पानेंच' असें जें श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे तें जसें राजाच्या संकल्पासंबंधानें इष्ट वस्तु साध्य करून देणारी आणि सहज प्राप्त होणारी अशी जी इतर साधनांची सामुग्री ती गृहीत धरूनच म्हणतात, तसें म्हटलें आहे. शिवाय, पितर वगैरे जर केवल संकल्पानेंच भेटतील, तर ते मनोराज्यांतील वस्तूंप्रमाणें अस्थिर स्वरूपाचे होत असल्यामुळें पुष्कळ भोग देण्यास समर्थ होणार नाहींत.

---

१ 'ज्ञानी मनुष्याला जर आपले पितर पाहण्याची इच्छा झाली तर तत्क्षणींच त्याच्या पितरांची आणि त्याची गांठ पडते' असें या श्रुतीचें तात्पर्य आहे.

२ म्हणजे ज्ञानी मनुष्याला पितृलोकांप्रत जावें लागत नाहीं, तर त्याच्या केवल संकल्पानेंच त्याचें काम भागतें.

३ 'ज्ञानी मनुष्यानें पितृलोकांप्रत गमन करणें' वगैरे इतर साधनें होत.

४ एखाद्याच्या मनांत आपल्या बापाची गांठ घ्यावी असें आलें तर तेवढ्यावरूनच कांहीं त्याची आणि त्याच्या बापाची गांठ पडत नाहीं, तर जेथें बाप असेल तेथें त्याला जावें लागतें.

५ ज्याप्रमाणें 'या राजानें शत्रूंचा नाश करावा असें मनांत आणिलें कीं लागलीच शत्रूंचा नाश होतो' असें म्हटलें असतां तेथें 'त्या राजाला युद्ध देखील करावें लागत नाहीं' असें लोक समजत नाहींत, तर 'युद्धाची सर्व सामग्री सिद्ध असल्यामुळें या राजाच्या मनांत आल्याबरोबर हा राजा युद्ध करून शत्रूंचा नाश करतो' असें लोक समजतात; त्याप्रमाणेंच हें होय.

६ लोकांमध्यें एखाद्या मनुष्याला एखाद्या स्त्रीचा एकसारखा ध्यास लागला असतां त्याला मध्येंच एखादे वेळीं ती स्त्री आपल्याजवळ आल्यासारखी वाटते. आतां ही भासलेली स्त्री

या पूर्वपक्षावर आमचें उत्तर:—केवळ संकल्पाच्या योगानेंच पितर वगैरे भेटतात. कशावरून ? श्रुतींत तसें सांगितलें आहे यावरून. जर दुसऱ्या साधनांची जरूर आहे असें मानलें, तर 'केवळ संकल्पानेंच त्याचे पितर भेटतात' (छां० ८।२।१) इत्यादि श्रुति विरुद्ध होईल. बरें, आतां 'इतर साधनांची जरूर आहे' असें जरी मानलें तरी तीं साधनें संकल्पानेंच साध्य होणारीं आहेत असें मानलें पाहिजे, तीं इतर प्रयत्नांच्या योगानें साध्य आहेत असें मात्र मानतां येत नाहीं. कारण, असें मानलें तर तीं साधनें प्राप्त होण्यापूर्वी (पितर भेटत नसल्यामुळें मुक्त मनुष्याचे) संकल्प व्यर्थ होतील. शिवाय, श्रुतीवरूनच समजली जाणारी जी गोष्ट तिला व्यवहारांतील सामान्य दृष्टांत लागू करणें बरोबर नाहीं. तसेंच, मुक्त मनुष्याचे संकल्प हे सामान्य लोकांच्या संकल्पापेक्षां विजातीय असल्यामुळें कार्यसिद्धि होईपर्यंत ते (पितर) संकल्पाच्या योगानेंच स्थिर स्वरूपाचे होऊं शकतील. (८)

## अत एव चानन्याधिपतिः ॥ ९ ॥

## ९ याकरितांच (ज्ञानी जीवाला) दुसरा अधिपति नाहीं. (४)

'याकरितांच' म्हणजे ज्ञानी जीवाचे संकल्प व्यर्थ नाहींत याकरितांच त्याला दुसरा अधिपति नाहीं, म्हणजे त्याच्यावर दुसऱ्याचें स्वामित्व असत नाहीं. कारण, सामान्य मनुष्य देखील इच्छा करतांना होतां होईल तों 'आपल्यावर दुसऱ्याचें स्वामित्व असावें' अशी इच्छा करीत नाहीं. शिवाय, श्रुति देखील ही गोष्ट सांगते:—'जे येथें आत्म्याला आणि या खऱ्या इच्छांना जाणून[१] (येथून) जातात ते सर्व लोकांमध्यें स्वेच्छाचारी होतात' (छां० ८।१।६). (९)

[आतां येथून पांचव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें दहाव्या सूत्रापासून चवदाव्या सूत्रापर्यंत पांच सूत्रें आहेत. सारांश:—(सू० १०) ज्या-

---

खरी नसल्यामुळें हिचें स्वरूप स्थिर नाहीं; तर, ही अस्थिर स्वरूपाची आहे म्हणजे केवल कल्पित आहे. म्हणूनच हिच्यापासून त्या मनुष्याला जें कांहीं सुख झाल्यासारखें वाटतें तें देखील क्षणिकच होय. त्याप्रमाणें ज्ञानी मनुष्याच्या संकल्पानेंच जर त्याचे पितर त्याच्या जवळ येतील, तर ते अस्थिर स्वरूपाचे म्हणजे केवल कल्पित असल्यामुळें त्या पितरांपासून त्या ज्ञानी मनुष्याला पुष्कळ सुखोपभोग होणार नाहीं.

७ म्हणजे या श्रुतीमधील 'केवल' आणि 'च' हे दोन शब्द लागणार नाहींत.

८ संकल्पाशिवाय इतर प्रयत्नांच्या.

१ 'खऱ्या इच्छांना जाणून' म्हणजें 'आपल्या इच्छा खऱ्या होतात' असें जाणून.

अर्थी 'ज्ञानी मनुष्यानें संकल्प केल्याबरोबरच त्याचे पितर त्याला भेटतात' अशी श्रुति आहे, त्याअर्थी मोक्षावस्थेमध्यें मन आहे असें मानावें लागतें; परंतु शरीर, इंद्रियें हीं मात्र त्या अवस्थेमध्यें नाहींत; कारण छांदोग्य श्रुतीवरून तसेंच सिद्ध होत आहे असें बादरीचें मत आहे. ( सू० ११ ) आतां जैमिनीचें मत असें आहे कीं मोक्षावस्थेंमध्यें मनाप्रमाणेंच शरीर व इंद्रियें सुद्धां असतात; म्हणूनच श्रुतीमध्यें 'तो एक प्रकारचा होतो, तीन प्रकारचा होतो' असें सांगितलें आहे; कारण शरीरावांचून अनेक प्रकार मुळींच संभवत नाहींत. ( सू० १२ ) आतां बादरायणाचें म्हणणें असें आहे कीं हीं दोन्हीं मतें बरोबर आहेत; कारण मुक्त मनुष्याला आपल्या इच्छेप्रमाणें वाटेल तेव्हां शरीर, इंद्रियें वगैरे धारण करतां येतात, आणि टाकतां येतात. ( सू० १३ ) ज्या वेळीं मुक्त मनुष्य हा शरीर, इंद्रियें वगैरे टाकतो, त्या वेळीं त्याचे पितर वगैरे सर्व पदार्थ स्वप्नावस्थेंतील पदार्थांप्रमाणें भावनामय असतात; ( सू० १४ ) आणि ज्या वेळीं तो शरीर, इंद्रियें वगैरे धारण करतो, त्या वेळीं त्याचे पितर वगैरे सर्व पदार्थ जाग्रदवस्थेंतील पदार्थांप्रमाणें खरोखरच अस्तित्वांत असतात' असें समजावें. ]

## अभावं बादरिराह ह्येवम् ॥ १० ॥

### १० ( ज्ञानी जीवाला शरीर आणि इंद्रियें ) नसतात ( असें ) बादरि ( म्हणतो ). कारण ( श्रुति ) तसेंच सांगते. ( ५ )

'संकल्पानेंच ह्याचे पितर भेटतात' ( छां० ८।२।१ ) या श्रुतीवरून ज्ञानी जीवाला संकल्पाचें साधन जें मन तें असतें असें सिद्ध होतें. परंतु ज्याला ऐश्वर्य प्राप्त झालें आहे अशा त्या ज्ञानी जीवाला शरीर आणि इंद्रियें असतात किंवा नसतात या गोष्टीचा आतां विचार कर्तव्य आहे. प्रथमतः बादरि आचार्यांचें असें मत आहे कीं पूज्य असा जो ज्ञानी जीव त्याला शरीर आणि इंद्रियें हीं नसतात. कशावरून? श्रुति तसेंच सांगते यावरून. उदा०—'ज्या ह्या ब्रह्मलोकामध्यें इच्छा आहेत त्यांना मनानें पाहतां पाहतां तो रममाण होतो' ( छां० ८।१२।५-६ ). जर तो येथें शरीर, इंद्रियें आणि मन या तिहींनीं रममाण होत असता तर श्रुतीनें 'मनानें' असें विशेष रीतीनें म्हटलें नसतें. तेव्हां, यावरून मोक्षावस्थेमध्यें शरीर आणि इंद्रियें नसतात असें सिद्ध होतें. ( १० )

---

१ 'ह्या इच्छा पाहतां पाहतां' म्हणजे 'त्या इच्छांचा विचार करतां' म्हणजे 'इच्छिलेले सर्व पदार्थ मनांत आणीत असतां'.

## भावं जैमिनिर्विकल्पामननात् ॥ ११ ॥

**११ ( त्याला शरीर आणि इंद्रियें ) असतात ( असें ) जैमिनि ( म्हणतो ). कारण ( त्याच्या संबंधानें तीमध्यें ) विकल्प सांगितला आहे. (५)**

परंतु जैमिनि आचार्यांचें असें मत आहे कीं 'मुक्त' जीवाला मनाप्रमाणें इंद्रियासहवर्तमान शरीरही असतें. कारण, 'तो एक प्रकारचा होतो, तो तीन प्रकारचा होतो[1]' ( छां० ७।२६।२ ) इत्यादि श्रुतींमध्यें त्याला[2] विकल्पानें अनेक प्रकार असतात असें सांगितलें आहे. आतां 'अनेक प्रकार असणें' ही गोष्ट अनेक शरीरांवांचून जुळत नाहीं. जरी हें 'विकल्पानें अनेक प्रकार असणें' निर्गुण अशा भूम्याच्या[3] विद्येमध्यें सांगितलें आहे, तरी हें ऐश्वर्य सगुणावस्थेमध्येंच असतें, आणि तें भूम्याच्या विद्येची स्तुति करण्याकरितांच ( त्या विद्येमध्यें ) सांगितलें आहे. म्हणून तें तेथें 'सगुणविद्येचें फल' या रूपानेंच समजलें पाहिजे असें आम्ही म्हणतों ( ११ ).

## द्वादशाहवदुभयविधं बादरायणोऽतः ॥ १२ ॥

**१२ याकरितां ( त्याला ) दोन्ही तऱ्हा आहेत. द्वादशाहाप्रमाणें ( हें होय असें ) बादरायण ( म्हणतो ) ( ५ ).**

आतां बादरायण आचार्यांचें असें मत आहे कीं याकरितां म्हणजे 'श्रुतींमध्यें दोन्ही तऱ्हेचीं चिन्हें दृष्टीस पडतात' याकरितां, त्याला दोन्ही तऱ्हा आहेत असें ( मानणें ) चांगलें; म्हणजे जेव्हां तो सशरीरत्वाची इच्छा करतो तेव्हां तो सशरीर होतो, आणि जेव्हां तो अशरीरत्वाची इच्छा करतो तेव्हां तो अशरीर होतो. ( असें मानणें चांगलें असें मानण्याचें कारण हेंच कीं ) त्याचे संकल्प सत्यरूप आहेत; आणि ते अनेक तऱ्हेचे आहेत. द्वादशाहाप्रमाणें हें होय. ज्याप्रमाणें

---

१ ज्ञानी मनुष्य हा एक प्रकारचा होतो म्हणजे शुद्ध आत्मरूप होतो. नंतर पुन्हां तो आत्मा जगाच्या उत्पत्तीच्या वेळीं तीन प्रकारचा, पांच प्रकारचा, सात प्रकारचा, नऊ प्रकारचा शंभर प्रकारचा, हजार प्रकारचा असा होतां होतां सर्व जग उत्पन्न झालें म्हणजे त्या वेळीं तो अनंत प्रकारचा होतो असा या श्रुतीचा अर्थ आहे.

२ ब्रह्मरूपी झालेल्या अशा मुक्त जीवाला

३ परमात्म्याच्या.

द्वादशाह हा सत्रही आहे आणि अहीनही आहे; कारण, श्रुतीमध्यें दोन्ही तऱ्हेचीं चिन्हें दृष्टीस पडतात, त्याप्रमाणेंच ही गोष्ट देखील समजावी. ( १२ ).

## तन्वभावे संध्यवदुपपत्तेः ॥ १३ ॥

### १३ जेव्हां शरीर नसतें तेव्हां स्वप्नांतल्याप्रमाणें ( ही गोष्ट ) जुळते. ( ५ )

जेव्हां ( मुक्त जीवाला ) शरीर नसतें अर्थात् इंद्रियांसहवर्तमान शरीर नसतें, तेव्हां ज्याप्रमाणें स्वप्नावस्थेमध्यें शरीर, इंद्रियें, आणि विषय हे नसून पितर वगैरे इष्ट वस्तू केवळ उपलब्धिस्वरूपच[1] असतात, त्याप्रमाणें मोक्षावस्थेमध्यें देखील ते ( केवळ उपलब्धिस्वरूपच ) असतात असें मानलें पाहिजे. कारण अशा रीतीनेंच ही गोष्ट जुळते. ( १३ ).

## भावे जाग्रद्वत् ॥ १४ ॥

### १४ जेव्हां ( शरीर ) असतें तेव्हां जागृतींतल्याप्रमाणें ( ही गोष्ट जुळते ). ( ५ )

परंतु जेव्हां ( मुक्त जीवाला ) शरीर असतें, तेव्हां ज्याप्रमाणें जागृतीमध्यें पितर वगैरे इष्ट वस्तू खरोखर अस्तित्वांत असतात, त्याप्रमाणें मुक्त जीवाच्या इष्ट वस्तू देखील खरोखर अस्तित्वांत असूं शकतात. ( १४ )

[ आतां येथून सहाव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. ह्या अधिकरणामध्यें पंधरावें आणि सोळावें अशीं दोन सूत्रें आहेत. सारांशः—( सू० १५ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं मुक्त जीवाला जरी आपल्या सामर्थ्याच्या योगानें एकदम अनेक शरीरें धारण करतां येतील, तरी त्यांपैकीं एकच शरीर आमच्या शरीरासारखें चेतनानें

---

१ ( सू. १२ ) यज्ञाचे सत्र आणि अहीन असे दोन भेद आहेत. ( संस्कृत ) ‘ उप ’ या उपसर्गानें युक्त अशा ‘ इण् ’ ( इ० ) धातूचें क्रियापद घालून श्रुतीनें जो यज्ञ सांगितला जातो त्याला ‘ सत्र ’ म्हणावें, आणि यज् धातूचें क्रियापद घालून जो यज्ञ सांगितला जातो त्याला ‘ अहीन ’ म्हणावें असा मीमांसकांचा सिद्धान्त आहे. आतां द्वादशाह म्हणजे बारा दिवसपर्यंत केला जाणारा जो यज्ञ त्याला ‘ सत्र ’ ही म्हणतां येतें, आणि ‘ अहीन ’ ही म्हणतां येतें, कारण ‘ जे विद्वान् लोक याप्रमाणें द्वादशाह करतात ( उपयन्ति ) ’ या श्रुतीमध्यें ‘ उपयन्ति ’ हें उप या उपसर्गानें युक्त अशा इ धातूचें क्रियापद घातलें आहे. आणि प्रजेची इच्छा करणाऱ्याकडून द्वादशाह यज्ञ करावा ( याजयेत् ) ’ या श्रुतीमध्यें ‘ याजयेत् ’ हें यज् धातूचें क्रियापद घातलें आहे. या दोन्ही श्रुती द्वादशाह यज्ञ सांगणाऱ्याच आहेत.

१ ( सू. १३ ) आभासरूपच. म्हणजे केवळ काल्पनिकच.

युक्त असूं शकेल. कारण, आत्मा आणि मन हीं एकेकच आहेत. तेव्हां अर्थातच बाकीचीं सर्व शरीरें लाकडाच्या बाहुल्याप्रमाणें समजलीं पाहिजेत. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, मुक्ताचीं सर्व शरीरें चेतनानें युक्त असूं शकतात. ज्याप्रमाणें एकाच दिव्याचे अनेक दिवे होतात, त्याप्रमाणें एकच जीव अनेक शरीरांमध्यें प्रविष्ट होईल. आतां, मन जरी एकच असलें, तरी त्याचा एकदम अनेक शरीरांशीं संबंध होण्यास कांहीं हरकत नाहीं. तसेंच त्या अनेक शरीररूपी उपाधींच्या योगानें एकाच आत्म्याचे औपाधिक भेद होतील. ‘ योगी लोक एकदम अनेक शरीरें धारण करतात ’ असें जें योगशास्त्रामध्यें सांगितलें आहे, तेथें देखील हीच तऱ्हा समजावी. ( सू. १६ ) आतां ‘ मुक्त जीवाला कोणतेंच विशेष प्रकारचें ज्ञान नाहीं ’ असें जें बृहदारण्यकामध्यें सांगितलें आहे तें निद्रावस्था आणि मोक्षावस्था यांना अनुलक्षून आहे. आणि मुक्त जीवांचीच जी मोक्षावस्था प्राप्त होण्याच्या पूर्वीची एक अवस्था आहे व ज्या अवस्थेमध्यें सगुण विद्येच्या फलांचा उपयोग होतो त्या अवस्थेला अनुलक्षून हें अनेक शरीर धारण करणें वगैरे विशेष प्रकारचें ऐश्वर्य वर्णिलें आहे. तेव्हां कांहीं विरोध येत नाहीं असें समजावें. ]

## प्रदीपवदावेशस्तथा हि दर्शयति ॥ १५ ॥

### १५ ( जीव हा ) दीपाप्रमाणें ( सर्व शरीरामध्यें ) शिरतो. कारण ( श्रुति ) तसेंच सांगते. ( ६ )

अ० ४ पा० ४ सू० ११ यामध्यें मुक्त जीवाला शरीर असतें असें सांगितलें. आतां असा प्रश्न उद्भवतो कीं मुक्त जीव हे तीन प्रकारचे वगैरे होतांना जी ( त्यांचीं ) अनेक शरीरें उत्पन्न होतात तीं लाकडांच्या आकृतींप्रमाणें निरात्मक[1] अशीं उत्पन्न होतात, किंवा आपल्यासारख्यांच्या शरीराप्रमाणें सात्मक[2] अशीं उत्पन्न होतात. पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं ‘ आत्मा आणि मन यांचे भेद होऊं शकत नसल्यामुळें[3] त्यांचा एका शरीराशींच संबंध होतो; व इतर शरीरें निरात्मकच असतात. ’

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः—‘ ( जीव हा ) दीपाप्रमाणें ( सर्व शरीरामध्यें ) शिरतो ’ इत्यादि. ज्याप्रमाणें दीप हा एक असूनही त्याचा विकार पावण्याच्या शक्तीशीं संबंध असल्यामुळें तो अनेक दीपांच्या स्वरूपाप्रत प्राप्त होतो, त्याप्रमाणें ज्ञानी जीव हा एक असूनही ऐश्वर्याच्या योगानें तो अनेक स्वरूपांप्रत

---

१ लांकडाच्या बाहुल्याप्रमाणें अचेतन.

२ सचेतन.

३ अनेक आत्मे आणि अनेक मनें नसल्यामुळें.

४ चिरकदान वगैरे ठिकाणीं एका दिव्यानें सर्व दिवे लावतां येतात, त्यावरून दिव्याच्या अंगीं अनेक विकार पावण्याची शक्ति असते ही गोष्ट सिद्ध होते.

प्राप्त होऊन सर्व शरीरांमध्यें शिरतो. कशावरून? शास्त्र तसेंच-म्हणजे 'एकाला अनेक स्वरूपें प्राप्त होतात' असेंच- सांगतें यावरून. उदा०—'तो एक प्रकारचा होतो, तीन प्रकारचा होतो, पांच प्रकारचा, सात प्रकारचा, नऊ प्रकारचा (होतो)' (छां० ७।२६।२) इत्यादि (शास्त्र पहा). आतां हें, लाकडाच्या आकृतींचा दृष्टांत घेतला असतां जुळत नाहीं; तसेंच, दुसरे जीव त्या शरीरामध्यें शिरतात असें मानलें तरी हें जुळत नाहीं[६]; आणि निरात्मक अशा शरीरांची प्रवृत्ति संभवत नाहीं.

आतां जें पूर्वपक्ष्यानें म्हटलें आहे कीं 'आत्मा आणि मन यांचे भेद होऊं शकत नसल्यामुळें त्यांचा अनेक शरीरांशीं संबंध संभवत नाहीं'; त्यावर आमचें उत्तर:—हा दोष येत नाहीं. कारण, ज्ञानी जीवाचे संकल्प सत्यरूप असल्यामुळें तो एका मनाच्या धोरणानें चालणारीं अशीं मनोयुक्त दुसरीं शरीरें उत्पन्न करील. मग तीं शरीरें उत्पन्न झाल्यानंतर त्या (शरीररूप उपाधी) भिन्न असल्यामुळें आत्माही भिन्न रूपानें (त्या शरीरावर) देखरेख करूं शकेल. योगशास्त्रामध्यें योग्यांचा अनेक शरीरांशीं संबंध होतो असें जेथें सांगितलें आहे तेथें हाच प्रकार वर्णिला आहे. (१५)

शंका:—मुक्त जीवाला 'अनेक शरीरांमध्यें प्रवेश करणें' वगैरेप्रकारचें ऐश्वर्य आहे असें तुम्ही कसें मानतां? कारण 'तेव्हां तो कशानें काय जाणील?' (बृ० २।४।१४); 'परंतु तेथें दुसरें कांहीं नाहीं कीं जें तो त्या (आत्म्या-) हून निराळें आणि विभक्त असें जाणील' (बृ० ४।३।३०) '(तेव्हां तो) उदका-(प्रमाणें स्वच्छ), एक द्रष्टा आणि द्वैतरहित असा होतो' (बृ० ४।३।३२) इत्यादि श्रुती 'मुक्त जीवाला कोणतेंच विशेष प्रकारचें ज्ञान नाहीं' असें सांगतात.

या शंकेवर सूत्रकार उत्तर देतात:—

**स्वाप्ययसंपत्त्योरन्यतरापेक्षमाविष्कृतं हि ॥ १६ ॥**

**१६ (मुक्त जीवाला विशेष प्रकारचें ज्ञान नाहीं असें)**
**स्वाप्यय आणि ऐक्य यांपैकीं (कोणत्या तरी)**
**एकाला अनुलक्षूनच (म्हटलें आहे).**
**कारण (ही गोष्ट येथेंच) स्पष्ट**
**झालेली आहे. (६)**

स्वाप्यय म्हणजे सुषुप्त्यवस्था होय. कारण 'तो स्वतःमध्यें अपीत[१] होतो;

---

५ अ० ४ पा० ४ सू० ११ टी० १ पहा.

६ कारण 'तो एकच अनेक प्रकारचा होतो' असें श्रुतीमध्यें म्हटलें आहे.

१ लीन.

म्हणून तो सुप्त होतो ( स्वपिति ) असें म्हणतात ' ( छां० ६।८।१ ) अशी श्रुति आहे. ऐक्य म्हणजे कैवल्यावस्था होय. कारण, ' ब्रह्मच असून तो ब्रह्माशीं एक होतो ' ( बृ० ४।४।६ ) अशी श्रुति आहे. या दोन अवस्थांपैकीं कोणत्या तरी एका अवस्थेला अनुलक्षूनच 'मुक्त जीवाला कोणतेंही विशेष प्रकारचें ज्ञान नाहीं ' असें श्रुतीनें म्हटलें आहे. म्हणजे, कांहीं ठिकाणीं सुषुप्त्यवस्थेला अनुलक्षून असें म्हटलें आहे; व कांहीं ठिकाणीं कैवल्यावस्थेला अनुलक्षून असें म्हटलें आहे. असें कशावरून समजतें? अशावरून कीं ज्या ज्या ठिकाणीं हा विशेष प्रकारच्या ज्ञानाचा अभाव सांगितला आहे त्या त्या ठिकाणीं या दोन अवस्थांपैकीं कोणत्या तरी एका अवस्थेचें प्रकरण आहे यावरून. ही गोष्ट तेथेंच स्पष्ट झालेली आहे. उदा०—पुढील श्रुती पहा:— ' या भूतांपासून उत्पन्न होऊन तो यांच्या मागूनच नष्ट होतो; तो मृत झाल्यानंतर ( त्याला कोणत्याही विशेष प्रकारचें ) ज्ञान नाहीं ' ( बृ० २।४।१४ ); ' परंतु जेव्हां याला सर्व आत्मरूपच झालें ' ( बृ० २।४।१४ ); ' जेथें निद्रित मनुष्य कोणतीहि इच्छा करीत नाहीं, कोणतेंही स्वप्न पाहत नाहीं ' ( बृ० ४।३।१९ ) इत्यादि. आतां जेथें हें ऐश्वर्य वर्णिलें आहे ती, स्वर्ग वगैरेंप्रमाणें सगुण विद्येचें फल ( भोगण्या- ) चें स्थान अशी एक निराळीच अवस्था आहे. तेव्हां कांहीं दोष येत नाहीं. ( १६ )

[ आतां येथून सातव्या अधिकरणाला आरंभ झाला आहे. या अधिकरणामध्यें सतराव्या सूत्रापासून बाविसाव्या सूत्रापर्यंत सहा सूत्रें आहेत. सारांश:—( सू० १७ ) पूर्वपक्ष्याचें म्हणणें असें आहे कीं सगुण ब्रह्माची उपासना करून ईश्वराशीं सायुज्य प्राप्त झालेल्या लोकांना ईश्वरासारखेंच अमर्यादित ऐश्वर्य प्राप्त होतें. कारण 'त्याला स्वराज्य मिळतें' इत्यादि श्रुतींनीं त्याचें फारच मोठें ऐश्वर्य वर्णिलें आहे. सिद्धान्त्याचें म्हणणें असें आहे कीं, जगाच्या उत्पत्ति वगैरेचे जे व्यापार आहेत त्यांखेरीज बाकीचें सर्व ऐश्वर्य मुक्तांना असतें. ते व्यापार मात्र नित्यसिद्ध अशा परमात्म्याचेच आहेत. कारण, श्रुतींमध्यें परमात्म्याच्या प्रकरणांतच ते व्यापार सांगितले आहेत. त्या श्रुतींमध्यें मुक्त जीवाचें नांव काढलें नाहीं. म्हणून त्यांना ते व्यापार करण्याचा अधिकार नाहीं. शिवाय, त्या सर्वांचीं मनें भिन्न भिन्न असल्यामुळें त्या सर्वांचें त्या व्यापारांविषयीं ऐकमत्य होणार नाहीं. तेव्हां त्यांच्या हातून ते व्यापार होणार नाहींत. आतां कोणातरी एकावर अवलंबून ते व्यापार करतील असें म्हणावें तर त्यापेक्षां 'ईश्वरच ते व्यापार करतो ' हें म्हणणें बरें. ( सू. १८ ) आतां, जरी ' त्याला स्वाराज्य मिळतें ' इत्यादि श्रुतींनीं मुक्त जीवांचें ऐश्वर्य फारच मोठें वर्णिलें आहे; तरी देखील त्यांना ईश्वराची बरोबरी येत नाहीं. कारण तें ऐश्वर्य देणारा ईश्वरच आहे. तेव्हां मुक्त लोकांचें कितीहि मोठें ऐश्वर्य झालें तरी तें ईश्वराधीनच होय. ( सू० १९ )

---

२ मोक्षावस्था.

३ या दोन्ही श्रुतींवरून हें मोक्षावस्थेचें प्रकरण सुरू झालें आहे असें समजतें.

४ या श्रुतीवरून हें सुषुप्त्यवस्थेचें प्रकरण सुरू झालें आहे असें समजतें.

शिवाय, 'परमेश्वर हा आदित्य वगैरे विकारांच्या रूपानेंच केवळ राहतो असें नाहीं. तर त्याचे निर्विकार ( म्हणजे निर्गुण ) असेंही रूप निराळें आहेच' असें छांदोग्य श्रुतीवरून समजतें; आणि तें निर्गुण रूप सगुण विद्या जाणणाऱ्या लोकांना प्राप्त होत नाहीं. तेव्हां ज्याप्रमाणें 'परमेश्वराचीं दोन रूपें असूनही तीं दोन्ही रूपें सगुण रूपानें त्याची उपासना करणाऱ्याला प्राप्त होत नाहींत' असें म्हणावें लागतें, त्याप्रमाणेंच 'त्या सगुण रूपाचें देखील सगळें ( म्हणजे अमर्यादित ) ऐश्वर्य उपासकाला प्राप्त होत नाहीं' असें म्हटलें असतां त्यांत कांहीं विरुद्ध होत नाहीं. ( सू० २० ) शिवाय 'परमेश्वराचें निर्गुणही रूप आहे' अशाविषयीं कठ वगैरे श्रुतीही प्रमाण आहेत. भगवद्गीतेमध्यें देखील तें रूप सांगितलें आहे. ( सू० २१ ) शिवाय, 'या लोकांना परमेश्वराप्रमाणें भोग मात्र प्राप्त होतात असें कौषीतकि श्रुतीवरून समजतें. तसेंच, बृहदारण्यकामध्यें परमेश्वर आणि मुक्त जीव यांमधील भेदाचा निर्देश केला असल्यामुळें 'सगुण ब्रह्माचा आश्रय करणाऱ्या लोकांना परमेश्वराचें सगळें ( म्ह. अमर्यादित ) ऐश्वर्य प्राप्त होत नाहीं' असें समजतें. ( सू० २२ ) आतां, मुक्त जीवांना जरी परमेश्वराचें अमर्यादित ऐश्वर्य प्राप्त होत नाहीं, तरी तें फिरून या संसारामध्यें परत मात्र येत नाहींत. कारण, छांदोग्य वगैरे श्रुतीमध्यें तसेंच सांगितलें आहे. आणि या गोष्टीचा विचार पूर्वी—( अ. ४ पा. ३ सू. १४ ) ही केलाच आहे. ]

## जगद्व्यापारवर्जं प्रकरणादसंनिहितत्वाच्च ॥ १७ ॥

**१७ ( मुक्तांना ) जगा-( संबंधीं- ) च्या व्यापारांखेरीज ( बाकीचें ऐश्वर्य आहे असें समजतें ). कारण ( परमेश्वरच तेथें ) प्रकृत आहे; आणि इतर ( म्ह० मुक्त ) जवळ नाहींत. ( ७ )**

आतां येथें असा संशय येतो कीं, जे सगुण ब्रह्माच्या उपासनेच्या योगानें मनासहवर्तमान[2] ईश्वराशीं सायुज्य पावतात त्यांना अमर्यादित[3] ऐश्वर्य प्राप्त होतें किंवा मर्यादित ऐश्वर्य प्राप्त होतें. मग तुझें काय म्हणणें आहे ? ( पूर्वपक्षी

---

१ जग उत्पन्न करणें, आणि जगाचा नाश करणें हे जगासंबंधीं व्यापार होत.

२ सगुण ब्रह्माची उपासना केली असतां तिच्यापासून त्या उपासकाला ईश्वराशीं सायुज्य ( म्हणजे सारूप्य ) प्राप्त होतें. परंतु तेथें त्याच्या मनाचा लय होत नाहीं. म्हणून येथें 'मनासहवर्तमान ( म्हणजे मन कायम असूनच) ' असें म्हटलें आहे.

३ जें ऐश्वर्य प्राप्त झालें असतां त्याच्या योगानें उपासकाला ईश्वरासारख्या सर्व गोष्टी करतां येतात तें ऐश्वर्य अमर्यादित होय. कारण, त्या ऐश्वर्याचा अमुकपर्यंत उपयोग होतो अशी त्याला मर्यादा नाहीं, आणि ज्या ऐश्वर्याच्या योगानें कांहीं थोड्या गोष्टी करतां येतात, सर्व गोष्टी करतां येत नाहींत, तें ऐश्वर्य मर्यादित होय.

म्हणतोः—माझें म्हणणें असें आहे कीं ) त्यांना जें ऐश्वर्य प्राप्त होतें तें अमर्यादितच असलें पाहिजे. कारण 'त्याला स्वाराज्य[४] मिळतें.' ( तै० १।१६।२ ); 'सर्व देव त्याला बलि[५] देतात' ( तै० १।५।३ ); ते सर्व लोकांमध्यें स्वेच्छाचारी होतात' ( छां० ७।२५।२ ) इत्यादि श्रुती आहेत.

या पूर्वपक्षावर सूत्रकार उत्तर देतातः—'जगासंबंधींच्या व्यापारांखेरीज' इत्यादि. जगाच्या उत्पत्ति वगैरेंचे जे व्यापार आहेत त्यांखेरीज बाकीचें 'अणिमा[६]' वगैरे प्रकारचें सर्व ऐश्वर्य मुक्तांना असलें पाहिजे. जगासंबंधींचे व्यापार मात्र नित्यसिद्ध अशा ईश्वरालाच आहेत. कशावरून ? तोच तेथें[७] प्रकृत आहे यावरून, आणि इतर ( म्ह० मुक्त ) जवळ नाहींत यावरून. परमेश्वरालाच जगासंबंधींच्या व्यापारांचा अधिकार आहे. कारण त्यालाच उद्देशून '( जगाची ) उत्पत्ति' वगैरे ( गोष्टी ) सांगितल्या आहेत. शिवाय, तो परमेश्वर नित्य आहे आणि तोच श्रुतीमध्यें ( 'स्रष्टा' वगैरे रूपांनीं ) सांगितला आहे. यावरूनही ( हीच गोष्ट समजते ). परंतु इतर ( जीवां– ) चें जें अणिमा वगैरे ऐश्वर्य श्रुतीमध्यें सांगितलें आहे तें अन्वेषण-पूर्वक आणि जिज्ञासापूर्वक[८] असें सांगितलें आहे. त्यामुळें ते जीव जगासंबंधीं व्यापारांच्या जवळ नाहींत.

शिवाय, या जीवांना मनें असल्यामुळें त्यांच्या मनांत भिन्न भिन्न गोष्टी येतील. एखाद्याच्या मनांत 'जगाची उत्पत्ति करावी' असें येईल, व दुसऱ्याच्या मनांत 'जगाचा संहार करावा' असें येईल; अशा रीतीनें त्यांच्यामध्यें कदाचित् विरोधही येण्याचा संभव[१०] आहे. आतां, 'एकाच्या इच्छेला अनुकूल अशीच दुसरा

---

४ ऐश्वर्य.

५ नजराणा.

६ 'उपासकाला आपल्या इच्छेप्रमाणें अगदीं सूक्ष्म रूप धारण करतां येणें' हें अणिमारूप ऐश्वर्य ( सिद्धि ) होय. 'वगैरे' शब्दानें महिमारूप ऐश्वर्य घ्यावें : 'हवें तेवढें मोठें रूप धारण करतां येणें' हें महिमारूप ऐश्वर्य ( सिद्धि ) होय.

७ जगाची उत्पत्ति वगैरे सांगणाऱ्या श्रुतीमध्यें.

८ अन्वेषण म्हणजे परमात्मा शोधणें आणि जिज्ञासा म्हणजे आत्मज्ञानाची इच्छा. या दोन गोष्टी झाल्यानंतरच जीवांना अणिमा वगैरे ऐश्वर्य प्राप्त होतें असें.

९ जगाची उत्पत्ति झाल्यानंतर मग त्या जगामध्यें कांहीं जीव मुक्त होणार. तेव्हां अर्थातच जगाची उत्पत्ति होतांना मुक्त जीव जवळ नाहींत असें सिद्ध होतें.

१० अशा रीतीनें त्यांच्यामध्यें परस्पर विरोध आला असतां त्यांपैकीं कोणाच्याही हातून आपली इच्छिलेली गोष्ट सिद्धीला जाणार नाहीं. तात्पर्य—ते जगाच्या उत्पत्तीचें कारण नव्हेत असेंच मानलें पाहिजे.

इच्छा करतो; तेव्हां कांहीं विरोध येत नाहीं ' असें समर्थन करशील, तर मग त्यावरून ' हे सर्व जीव परमेश्वराच्या इच्छेवरच अवलंबून आहेत ' असेंच सिद्ध होतें. ( १७ )

## प्रत्यक्षोपदेशादिति चेन्नाधिकारिकमण्डलस्थोक्तेः ॥ १८ ॥

**१८ प्रत्यक्ष सांगितलें असल्यावरून ( मुक्तांचें ऐश्वर्य अमर्यादित आहे ) असें म्हणशील तर नाहीं. कारण आधिकारिक आणि मंडलस्थ ( असा जो परमेश्वर त्याच्या स्वाधीन ही स्वाराज्यप्राप्ति आहे ) असें म्हटलें आहे. ( ७ )**

आतां पूर्वपक्ष्यानें जें म्हटलें आहे कीं " ' त्याला स्वाराज्य मिळतें ' (तै० १।४।२) इत्यादि श्रुतींमध्यें प्रत्यक्ष सांगितलें असल्यावरून ज्ञानी जीवांना अमर्यादित ऐश्वर्य आहे असेंच मानणें सयुक्तिक आहे " त्या म्हणण्याचें खंडन करणें आहे. तर मग आम्ही असें म्हणतों कीं हा दोष येत नाहीं. ' कारण आधिकारिक आणि मंडलस्थ असा जो परमेश्वर त्याच्या स्वाधीन ही स्वाराज्यप्राप्ति आहे असें म्हटलें आहे. ' जो ( आदित्य वगैरेंना निरनिराळया ) अधिकारांवर नेमतो आणि जो ' आदित्य-मंडल ' वगैरे विशेष ठिकाणीं राहतो[1] अशा परमेश्वराच्याच हातीं ही स्वाराज्यप्राप्ति आहे[2] असें श्रुति सांगते. कारण, (स्वाराज्य मिळतें, असें म्हटल्या-) नंतर ' ( त्याला ) मनाचा स्वामी मिळतो ' ( तै० १।६।२ ) असें श्रुति म्हणते. या श्रुतीचा अभिप्राय असा आहे कीं, सर्व मनांचा स्वामी असा जो पूर्वसिद्ध ईश्वर तो त्याला मिळतो. याच गोष्टीला[3] अनुसरून श्रुति पुढें ' तो वाणीचा स्वामी[4], डोळयांचा स्वामी, कानांचा स्वामी आणि ज्ञानाचा स्वामी होतो ' ( तै० १।६।२ ) असें म्हणते. अशा

---

१ म्हणजे आदित्य वगैरेंना नियमितपणानें वागविण्याकरितां त्यांच्यामध्यें अंतर्यामि-रूपानें राहतो.

२ म्हणजे या सगुणोपासकाला जें ऐश्वर्य प्राप्त होतें त्यावर ईश्वराचा ताबा असतो. कारण ' त्याला ईश्वर प्राप्त होतो ' असें पुढें सांगितलें असल्यावरून स्वाराज्य प्राप्त झालें तरी त्याला ईश्वर प्राप्त झालेला नाहीं असें समजतें.

३ ' स्वाराज्य प्राप्त झालें तरी त्या वेळीं त्याला ईश्वर प्राप्त झालेला नाहीं ' याच गोष्टीला.

४ वाणी वगैरेंचा स्वामी म्हणजे परमेश्वर होय.

रीतीनें इतर ठिकाणीं देखील 'इतर जीवांचें ऐश्वर्य हें नित्यसिद्ध अशा परमेश्वराच्याच स्वाधीन आहे' ही गोष्ट संभवेल तशी जुळवावी. ( १८ )

## विकारावर्ति च तथाहि स्थितिमाह ॥ १९ ॥

### १९ आणि कार्यांमध्यें न राहणारें ( असेंही परमेश्वराचें रूप आहे ). कारण तशा रूपानें ( परमेश्वर ) राहतो असें ( श्रुति ) सांगते. ( ७ )

शिवाय, कार्यांमध्यें न राहणारें असेंही एक परमेश्वराचें नित्य रूप आहे, कार्यांमध्यें राहणारें आणि आदित्यमंडल वगैरेंचा आश्रय करणारें असेंच केवळ त्याला रूप आहे असें नाहीं. कारण, पुढील श्रुतीमध्यें तो दोन रूपांनीं राहतो असें सांगितलें आहे:—'एवढा याचा महिमा आहे; आणि त्याहून पुरुष श्रेष्ठ आहे. सर्व भूतें याचा एक पाद होय; आणि स्वर्गांमध्यें जें अमृत आहे तें ( त्याचे ) तीन पाद होत' ( छां० ३।१२।६ ) इत्यादि. आतां ( परमेश्वराच्या ) इतर रूपाचा आश्रय करणाऱ्या जीवांना त्याचें तें निर्विकाररूप प्राप्त होतें असें म्हणणें शक्य नाहीं. कारण, त्या जीवांचा तें रूप ( मिळण्याविषयीं- ) चा संकल्पच नाहीं. म्हणून ज्याप्रमाणें परमेश्वराचीं रूपें दोन असतांनाही जीवांना त्याचें निर्गुण रूप प्राप्त होत नसल्यामुळें ते सगुण रूपाचाच आश्रय करतात, त्याप्रमाणें सगुण रूपाच्या (उपासनेच्या) ठिकाणीं देखील त्या जीवांना अमर्यादित ऐश्वर्य प्राप्त होत नसल्यामुळें ते मर्यादित ऐश्वर्याचाच आश्रय करतात असें समजावें. ( १९ )

## दर्शयतश्चैवं प्रत्यक्षानुमाने ॥ २० ॥

### २० आणि प्रत्यक्ष व अनुमान असेंच दाखवितात. ( ७ )

शिवाय, परज्योति ही कार्यांमध्यें राहत नाहीं असें श्रुति आणि स्मृती सांगतात. उदा०—'तेथें सूर्य प्रकाशत नाहीं, चंद्र आणि तारे ( प्रकाशत ) नाहींत, या विजा-( ही तेथें ) चमकत नाहींत, ( मग ) हा अग्नि कोठून ( प्रकाशणार ) ?' ( क० ५।१५; श्वे० ६।१४; मुं० २।२।१० ); 'त्याला सूर्य प्रकाशित करीत नाहीं, चंद्र ( करीत ) नाहीं, अग्नि ( करीत ) नाहीं' ( भ० गी० १५।६ ). तेव्हां अशा रीतीनें 'परज्योति ही कार्यांमध्यें राहत नाहीं' ही गोष्ट प्रसिद्ध आहे असा येथें सूत्रकारांचा अभिप्राय होय. ( २० )

---

५ 'यथेच्छ आचरण करणें' वगैरे ऐश्वर्य प्राप्त होतें असें सांगणाऱ्या श्रुतीमध्यें.

१ अ. २ पा. ३ सू. ४४ टी. १ पहा.

## भोगमात्रसाम्यलिङ्गाच्च ॥ २१ ॥

### २१ भोगाचेंच फक्त साम्य सांगितलें आहे या चिन्हावरून देखील ( मुक्त जीवांचें ऐश्वर्य अमर्यादित नाहीं असें समजतें ). ( ७ )

आणखी या कारणाकरितांही कार्यब्रह्माचा आश्रय करणाऱ्या जीवांचें ऐश्वर्य अमर्यादित नाहीं:—या जीवांचा भोग मात्र अनादिसिद्ध अशा ईश्वराच्या सारखा आहे असें श्रुति सांगते. कारण '( हिरण्यगर्भ ) त्या ( उपासका- ) ला म्हणाला:-- या उदकाचा खरोखर मी भोग घेतों; ( तूंही ) या लोकाचा ( भोग घे )' ( कौ० १।७ ); 'ज्याप्रमाणें सर्व भूतें या देवतेलां भजतात, त्याप्रमाणेंच असें जाणणाऱ्याला सर्व भूतें भजतात' ( बृ० १।५।२० ); 'त्या ( उपासने- ) च्या योगानें तो या देवतेशीं सायुज्य किंवा सालोक्य पावतो,' ( बृ० १।५।२३ ) इत्यादि वाक्यांमध्यें ( परमेश्वर आणि मुक्त जीव यांमधील ) भेदाचा निर्देश केला आहे आणि त्या भेदाचीं चिन्हें सांगितलीं आहेत. ( २१ )

शंका:—( मुक्त जीवांचें ऐश्वर्य अमर्यादित नाहीं ) असें मानलें तर त्या ऐश्वर्यामध्यें कमज्यास्तपणा असल्यामुळें त्याला अंत आहे असें म्हणावें लागेल; आणि त्यामुळें त्या मुक्त जीवांना पुन्हां संसाराप्रत परत यावें लागेल. या शंकेचें भगवान् बादरायण आचार्य ( पुढील सूत्रांत ) उत्तर देतात:—

## अनावृत्तिः शब्दादनावृत्तिः शब्दात् ॥ २२ ॥

### २२ ( ते ) परत येत नाहींत असें श्रुतींवरून ( समजतें ); ( ते ) परत येत नाहींत असें श्रुतींवरून ( समजतें ). ( ७ )

जो नाडी आणि रश्मी यांनीं युक्त आहे, ज्यामध्यें अर्चि वगैरे टप्पे आहेत

---

१ म्हणजे या जीवांच्या भोगाशिवाय बाकीच्या सर्व गोष्टी ईश्वरासारख्या नाहींत. तेव्हां यावरून अर्थातच ईश्वरासारखी जग उत्पन्न करण्याची शक्ति यांच्या अंगांत नाहीं असें सिद्ध होतें.

२ हिरण्यगर्भरूपी देवतेला.

३ ( श्रुतीमध्यें ) पूर्वी सांगितलेलें सगुणब्रह्म.

४ ऐक्य.

५ या देवतेच्या लोकामध्यें स्थिति.

६ जर चांगलें ज्ञान असेल, तर सायुज्य प्राप्त होतें, आणि जर साधारण ज्ञान असेल तर सालोक्य प्राप्त होतें.

अशा देवयान मार्गानें मुक्त जीव हे ब्रह्मलोकाप्रत जातात. आतां, या ब्रह्मलोकाचे धर्म पुढील शास्त्रांत सांगितले आहेत :—'येथून तिसऱ्या[1] द्युलोकामध्यें जो ब्रह्मलोक आहे त्यामध्यें अर आणि ण्य असे दोन समुद्र[2] आहेत, ज्यामध्यें ऐरंमदीय (या नांवाचें) सरोवर[3] आहे, आणि सोमांचा[4] वर्षाव करणारा अश्वत्थ (वृक्ष) आहे, ज्यामध्यें अपराजिता (नामक) ब्रह्मदेवाची नगरी आहे, आणि ज्यामध्यें ईश्वरानें निर्माण केलेलें सुवर्णमय गृह आहे' (छां० ८।५।३). हा ब्रह्मलोक मंत्र, अर्थवाद वगैरे ठिकाणीं सविस्तर रीतीनें सांगितला आहे. या ब्रह्मलोकाप्रत प्राप्त होऊन मुक्त जीव हे तेथें (कर्मफलांचा) उपभोग घेऊन चंद्रलोका- (प्रत गेलेल्या जीवां-) प्रमाणें तेथून परत येत नाहींत. कशावरून ? पुढील श्रुतींवरून :—'तिच्या[5] योगानें वर जाऊन तो अमृतत्वाप्रत प्राप्त होतो' (छां० ८।६।६); 'ते पुन्हां परत येत नाहींत' (बृ० ६।२।१५); 'जे या (मार्गा-) नें जातात ते या संसाररूप भोंवऱ्यामध्यें पुन्हां सांपडत नाहींत' (छां० ४।१५।५); 'तो ब्रह्मलोकाप्रत प्राप्त होतो आणि पुन्हां परत येत नाहीं' (छां० ८।१५।१) इत्यादि.

आतां त्यांच्या ऐश्वर्याला अंत असूनही ते जीव परत येत नाहींत ही गोष्ट आम्हीं अ० ४ पा० ३ सू० १४ मध्यें वर्णिली आहे. आतां, ज्यांचा (मानसिक) अंधकार तत्त्वज्ञानाच्या योगानें नष्ट झाला आहे आणि ज्यांनीं नित्यसिद्ध अशा निर्वाणाचा कायम आश्रय केला आहे, ते परत येत नाहींत ही गोष्ट सिद्धच आहे. तेव्हां सगुण ब्रह्माचा आश्रय करणारे जीव देखील (शेवटीं) त्या निर्वाणाचाच आश्रय करतात; म्हणून ते जीव देखील परत येत नाहींत असें सिद्ध होतें.

"(ते) परत येत नाहींत असें श्रुतीवरून (समजतें), (ते) परत येत नाहींत असें श्रुतीवरून (समजतें)" अशी जी सूत्राची द्विरुक्ति केलेली आहे ती 'हें शास्त्र समाप्त झालें' असें सुचवितें. (२२)

## अध्याय ४ पाद ४ समाप्त.

### समाप्त

---

१ भूलोकापासून '१ भूलोक २ अंतरिक्षलोक ३ द्युलोक' अशा रीतीनें द्युलोक हा तिसरा होय.

२ 'अर' आणि 'ण्य' या नांवाचे समुद्रासारखे मोठमोठे अमृताचे डोह आहेत.

३ ऐर म्हणजे अन्नानें भरलेलें, आणि मदीय म्हणजे मद उत्पन्न करणारें असें तें सरोवर आहे.

४ सोमरसाचा.

५ हृदयांतील सर्व नाडींच्या मधोमध असणारी अशी जी एकशेंएकावी नाडी तिच्या.